

**Geschichtsbild,
Menschenbild und Staatsbild
im Denken
Albrecht Renggers**

Ein Beitrag zur Schweizergeschichte

Abhandlung zur Erlangung der Doktorwürde
der Philosophischen Fakultät I der Universität Zürich

vorgelegt von

Hans Dietiker

von Thalheim (Kt. Aargau)

Angenommen auf Antrag von Herrn Prof. Dr. L. von Muralt

Buchdruckerei Dr. J. Weiss, Affoltern am Albis 1949



Digitized by the Internet Archive
in 2026

**Geschichtsbild,
Menschenbild und Staatsbild
im Denken
Albrecht Renggers**

Ein Beitrag zur Schweizergeschichte

Abhandlung zur Erlangung der Doktorwürde
der Philosophischen Fakultät I der Universität Zürich

vorgelegt von

Hans Dietiker

von Thalheim (Kt. Aargau)

Angenommen auf Antrag von Herrn Prof. Dr. L. von Muralt



Inhaltsübersicht

Vorwort	5
Einleitung	7
Das Geschichtsbild	16
Das Menschenbild	38
Das Staatsbild*)	..
Schlußwort*)	..
Anmerkungen	59
Quellen und Literatur	68

*) Die vollständige Abhandlung erscheint als Band 5 der «Zürcher Beiträge zur Geschichtswissenschaft», herausgegeben von Prof. Dr. Leonhard v. Muralt, im Verlag Dr. J. Weiß, Affoltern a. A.

Vorwort

Die vorliegende Arbeit ist von Herrn Prof. Dr. L. v. Muralt angeregt worden; er hat ihr stets sein wohlwollendes Interesse entgegengebracht; dafür spreche ich ihm auch an dieser Stelle meinen besten Dank aus.

Dank schulde ich ebenfalls dem Personal der Bibliotheken, die ich benützen mußte; es hat mir durch seine zuvorkommende Bedienung die Arbeit erleichtert.

Freidorf-Basel, 12. Mai 1949.

Der Verfasser.

Einleitung

Albrecht Rengger wurde am 8. Juli 1764 als drittes Kind der Pfarrersfamilie Abraham Rengger zu Gebenstorf bei Brugg geboren¹. Seiner Mutter kostete die Geburt das Leben. Er wuchs unter der liebevollen Fürsorge des Vaters heran, der von 1771 an in Bern amtierte. Hier genoß Albrecht am Gymnasium und an der Akademie den ersten philologischen und philosophischen Unterricht und widmete sich dann nach des Vaters Wunsch und Vorbild dem theologischen Studium, wie sein älterer Bruder Samuel.

Etwa 1783 übernahm der junge Theologe nach damaliger Sitte die Aufgaben eines Hauslehrers und leitete die Ausbildung und Erziehung Philipp Emanuel v. Fellenbergs, des späteren Erziehers von Hofwil, dessen Vater damals als Landvogt auf Schloß Wildenstein (Aargau) lebte. — Während dieser Wildensteiner Zeit vollzog sich eine innere Wandlung Renggers, in die wir leider keinen näheren Einblick gewinnen können, da alle bezüglichen Quellen mangeln: Er entschloß sich, Arzt zu werden und der Theologie zu entsagen². Der Vater willigte ein, da der Sohn beharrlich an seinem Entschluß festhielt.

Im September 1785 reiste der Student nach Göttingen, das seit dem großen Haller viele Schweizer anzog. Eine Tagebuchnotiz des reisenden jungen Mannes charakterisiert sein geistiges Wesen trefflich³: «Eine Aufschrift im englischen Garten zu Schwetzingen sagt: *Miraris quisquis obambulas! Stupet ipsa quo negaverat, magna rerum mater, natura!* — Welche Imperitinez! Wenn man Felsgebirge durchbrochen, Kanäle gegraben, Sümpfe ausgetrocknet hat, einem tätigen Volke Handel und Wandel zu erleichtern und dem Landmanne sein Eigentum zu sichern,

läßt sich allenfalls so etwas sagen, aber nicht da, wo die Kunst Bäume und Stauden zusammengetragen und Alleen zugeschnitten hat»⁴.

In Göttingen studierte Rengger bei Blumenbach, Gmelin, Lichtenberg, Richter, Spittler, Meiners, Murray, Plank und Schlötzer und promovierte am 1. April 1788 unter J. A. Murray mit einer Dissertation über die Fieberkonstitution seines Zeitalters verglichen mit derjenigen früherer Jahrhunderte⁵.

Entscheidend für die geistige Entwicklung und für die spätere Aktivität Renggers waren in jenem Zeitalter des Freundschaftskultes die Beziehungen zu schweizerischen Studiengenossen, die er auf der Universität anknüpfte und bis zum Tode pflegte: mit Hans Konrad Escher (von der Linth), Samuel Lüthardt und Paul Usteri blieb er von da an innig verbunden.

Nach Abschluß des Medizinstudiums unternahm Rengger zwei Bildungsreisen. 1788 reiste er über Wien nach Hause, und im folgenden Jahre besuchte er Genua, Livorno, Pisa, Bologna usw. Eine Notiz möge andeuten, in welchem Geist und in welcher Stimmung er Italien erlebte: «Wir blieben hier (in Florenz) nur acht Tage, und ich hätte mein ganzes Leben bleiben mögen; hier lernte ich Gefühle kennen, die zu erregen ich nie in der Macht eines Pinsels oder eines Meißels geglaubt hätte . . .» — «Es ist, auch für den rohesten Menschen, nicht möglich, lange unter diesen Schönheiten zu verbleiben, ohne seinen Geschmack und seine Gefühle zu verfeinern und zu veredeln, und hier, wenn irgendwo, gilt: *emolit mores, nec sinit esse feros*. Mich wird es ewig freuen, auch in dieser Beziehung gesehen zu haben, wie weit es der Mensch bringen kann . . .» — «So teilte ich meine Zeit zwischen den Bildergalerien, dem vortrefflichen Naturalienkabinett, einigen Gelehrten und den Hospitälern . . .»⁶

1789 erhielt Albrecht Rengger in Bern ohne Prüfung das Patent als praktischer Arzt; bis 1798 führte er hier eine erfolg- und arbeitsreiche Praxis.

Neben der praktischen Berufstätigkeit und neben fachliterarischen Arbeiten zog es den Idealisten aber bald auf den Plan

eines umfassenderen gemeinnützigen Wirkens. Er nahm eifrig Anteil an den Bestrebungen der Helvetischen Gesellschaft, der er schon 1786 die Anregung eines National-Kalenders gemacht hatte. 1793 hielt er in ihrem Kreis in Olten eine bedeutende Rede «Ueber die Verketzerungssucht in unseren Tagen», die uns noch beschäftigen wird. — Daneben bemühte er sich um die Gründung einer gemeinnützigen schweizerischen Gesellschaft⁷, war Mitgründer der Armenverpflegungs-Anstalt in Bern und amte-
tete als deren Sekretär.

Vor allem aber zogen ihn die großen politischen Ereignisse seit 1789 immer mehr in ihren Bannkreis, und eifrig diskutierte er — mündlich und schriftlich — mit seinen Freunden, vor allem mit Escher, die politischen Zeitfragen. Für Paul Usteris Zeitschrift «Humaniora» lieferte er 1796 einen für seine geistige Welt grundlegenden Aufsatz «Ueber die Ursachen und Wirkungen der Französischen Revolution»⁸.

Mit der Helvetischen Revolution beginnt die eigentliche politische Tätigkeit Renggers. Er amte-
tete zunächst als Präsident des obersten Helvetischen Gerichtshofes und wurde dann als Vorsteher des Innenministeriums eine der bedeutendsten Persönlichkeiten der Helvetik überhaupt. Heinrich Flach und insbesondere Emanuel Dejung haben diesen Abschnitt in Renggers Leben dargestellt; wir können auf ihre Arbeiten verweisen.

1803 siedelte er nach Lausanne über, nachdem er zur Erhaltung des neuen Kantons Aargau beigetragen hatte; das Regiment der aargauischen Bauernpolitiker behagte ihm nicht, und so versagte er seinem Heimatkanton vorläufig seine politische Mitarbeit. — Ueber Renggers Tätigkeit in der Waadt mag uns ein Ausschnitt aus dem Nekrolog orientieren, den Professor Chavannes am 30. Dezember 1835 in der Société vaudoise des Sciences naturelles verlas:

«C'est en 1802 que M. Rengger arriva pour la première fois à Lausanne avec le gouvernement helvétique... En 1803, après la dissolution de la République helvétique et la mise en action de l'Acte de Médiation, il revint à Lausanne et s'y fixa comme médecin. On ne

tarda pas à apprécier ses vastes connaissances et les beaux succès de sa pratique. Il prit immédiatement place parmi les fondateurs de la Société d'émulation du Canton de Vaud et fut chargé de coopérer à la rédaction du journal que publia cette Société sous le titre «Notices d'utilité publique». En 1804, le Petit-Conseil, qui savait ce qu'il pouvait attendre des talents administratifs de M. Rengger, l'appela le 5 novembre à la place de Vice-Président de la Commission des établissements de détention et de secours publics. Ce dicastère était à former, et M. Rengger fut chargé d'en tracer les bases, d'en rédiger les règlements et d'en assurer la marche; il le fut aussi de la visite générale des prisons du Canton et de présenter ses vues sur leur amélioration⁹.

Plus tard il fut invité à dresser une statistique des pauvres, qui devait servir de base à une nouvelle organisation de secours publics. Cet important travail touchait à sa fin et tout annonçait qu'il devait répondre à son but, lorsque l'auteur s'aperçut que les données qui lui avaient été fournies et sur lesquelles il avait fondé ses calculs étaient inexactes....

En 1806, M. Rengger fut nommé Membre du Conseil académique lors de sa première formation, et il partagea tous les travaux de ce Corps chargé de la refonte et de la direction supérieure de l'instruction publique. En 1809, il se réunit à quelques citoyens pour fonder un établissement qui, sous le nom de Société de Lecture, a mis à la portée de toutes les classes du public à Lausanne les ouvrages les plus importants qui ont paru dès lors en histoire, voyages, littérature, économie publique, législation, morale etc. Il en fut le premier bibliothécaire. En 1810, le 30 juin, il devint membre du Conseil de Santé En 1811, il fut l'un des fondateurs de la Société d'Agriculture et d'Economie générale du Canton de Vaud et membre de son Comité dirigeant. En 1815, il prit part à la fondation de la Société helvétique des sciences naturelles, dont Genève fut le berceau»¹⁰

1814 trat Rengger wieder im politischen Leben seines Heimatkantons auf. Mit Streitschriften¹¹ bekämpfte er die Revisionsbestrebungen des Berner Patriziates und vertrat die Sache der neuen Kantone auch als diplomatischer Gesandter beim Hauptquartier der Alliierten und am Wiener Kongreß. Der Aargau verdankt es wohl Laharpe, Rengger und Stapfer, daß er 1813/15 bestehen blieb¹².

Nun wurde er zuerst in den Großen und bald darauf auch in den Kleinen Rat des Kantons Aargau gewählt. Als Mitglied der Exekutive und als Präsident verschiedener Kommissionen (z. B. des Sanitätsrates, der Kommission des Innern, der Kantonsschulpflege usw.) leistete er seiner engeren Heimat zu Beginn der Restaurationszeit wertvolle Dienste. Seine Freunde bedauerten es daher sehr, als er sich schon 1820 wieder ins Privatleben zurückzog. Allein, der Geist der aargauischen Politik behagte ihm wenig; eine fruchtbare Zusammenarbeit mit seinen Amtskollegen war nicht möglich. Es ist hier nicht der Ort, abzuwägen, wo die Hauptursache der unerfreulichen persönlichen und sachlichen Divergenzen lag. Auf alle Fälle hat Rengger durch seine starre, zu keinen Kompromissen geneigte Gesinnung und durch seine im Laufe der Jahre angenommene Lebensweise¹³ die Zusammenarbeit nicht erleichtert.

Von 1821 an bis zu seinem Tode am 23. Dezember 1835 lebte Albrecht Rengger wieder als Privatmann in Aarau. Zur Beschäftigung wählte er sich nun geologische Studien, um für seine Spaziergänge, die er seiner Gesundheit schuldig zu sein schien¹⁴, einen nützlichen Zweck zu haben: «. . . so wie ich mich bei meinem Austritt aus der Helvetik in die Pflanzenwelt geflüchtet hatte», schrieb er an Stapfer, «so habe ich gegenwärtig die Menschen gegen die Steine vertauscht»; worauf es Stapfer nicht unterließ, seinem Freunde die Flucht ins Reich der Steine zu interpretieren: «Recht sehr begreife ich, wie Sie jetzt das Bedürfnis fühlen, sich in die Stille der freien, großen Natur hinaus zu retten, und zwar nicht in die belebte, sondern in die unorganische. Cuvier fragt irgendwo (in einem seiner Eloges), wie es kommt, daß weltmüde, der Geschäfte überdrüssige Staatsmänner oder auch nach Erholung aus einer lästigen Zelebrität sich sehrende Schriftsteller die Pflanzenwelt und nicht Zoologie, Anatomie usw. zum Kummerableiter oder Asyl wählen, und sagt dann spaßhaft genug: „Die Tierwelt und ihre Beobachtung bieten ein Simulacrum der häßlichen Leidenschaften dar, die die

Menschheit verunehren und quälen, Kriecherei und Mißbrauch der Gewalt usw.'»¹⁵.

Vollständig konnte sich Rengger jedoch nicht von der Menschenwelt trennen. «Zur Erholung bringe ich ... meine Abende mit Thucydides, Plutarch und Demosthenes zu, indem die Auferstehung des Volkes, dem sie angehörten, der Beschäftigung mit der griechischen Literatur für mich doppelten Reiz gibt», schrieb er seinem in Paraguay weilenden Neffen¹⁶, und eine ganze Anzahl der Aufsätze, die Kortüm herausgegeben hat, sind wohl in den zwanziger Jahren geschrieben worden. Erwähnen wir auch die «Biographische Nachricht über Dr. Samuel Lüthardt von Bern», worin Rengger nicht nur über seinen Freund berichtet, sondern über den Verlauf der Revolution in der Schweiz überhaupt. — Schließlich gab er 1830 einen Briefwechsel des mit seinem Vater befreundeten, berühmten Johann Georg Zimmermann heraus.

Während aber diese Arbeiten mehr antiquarischer Natur waren und Rengger dabei die Welt ihren Gang gehen ließ, fand er nach der Julirevolution und mit dem Beginn der schweizerischen Regeneration wieder Anlaß, zu den politischen Gegenwärtseignissen Stellung zu nehmen. Er tat dies in einer Reihe von Aufsätzen, die von 1832 bis 1836 in der Neuen Aargauer Zeitung erschienen. Bis in seine letzten Tage bekämpfte er den «Radikalismus» der Neuliberalen, die sich ja in so mancher Beziehung von der Ideenwelt der Helvetiker abgewandt hatten.

Dies ist in kurzen Zügen die Persönlichkeit, der diese Arbeit gewidmet ist. Welche Aufgabe stellen wir uns dabei? Mit welcher Blickrichtung befragen wir das Quellenmaterial?

Wir versuchen die politischen Ideen Albrecht Renggers und ihre Verwurzelung in seiner Weltanschauung darzustellen. Da dies sehr anspruchsvoll klingt, müssen wir aber gleich auch die Grenzen unseres Versuches bezeichnen, die uns durch die Ökonomie unserer Kräfte sowohl als auch durch die Quellen gesetzt sind.

Wir müssen leider darauf verzichten, immer auch den geistesgeschichtlichen Bezügen von Renggers Weltanschauung nachzuforschen; vor allem aus zwei Gründen: Erstens war Renggers Belesenheit enorm; er kannte die griechische, lateinische, französische, englische und deutsche Literatur; vielleicht auch die italienische, denn er zitierte z. B. auch Machiavelli¹⁷. Unter den zitierten Namen finden wir Vertreter aller Epochen und Kulturkreise, sodaß seine Weltanschauung auf einer sehr breiten Basis ruht. Dazu kommt die zweite Schwierigkeit, daß die Quellenangaben Renggers sehr mangelhaft sind. Zudem ist sein Nachlaß leider nicht mehr auffindbar; an Ungedrucktem standen uns lediglich seine Briefe an Usteri zur Verfügung. Dieser Mangel ist um so schmerzlicher, als Rengger jährlich zwanzig bis dreißig Werke exzerpiert haben soll; diese Notizen könnten nach Wydler «als treffliche Rezensionen gelten» und würden uns bei unserer Arbeit sicher manchen wertvollen Aufschluß über die Formation der geistigen Welt Renggers gegeben haben¹⁸.

Eine weitere Begrenzung, die wir uns auferlegen mußten, betrifft die Weltanschauung Renggers selbst. Maßgebend war hierbei neben dem relativ spärlichen Quellenmaterial vor allem der Zweck der Arbeit, einen Beitrag zur Schweizergeschichte des beginnenden 19. Jahrhunderts zu liefern. Hätte die Abhandlung einen ausschließlich philosophiegeschichtlichen Charakter, so hätte sie wohl auch auf die Erkenntnistheorie und dann auf das Weltbild näher eintreten und Fragen der Ethik usw. eingehender behandeln müssen. Wir haben uns darauf beschränkt, zwei Hauptpfeiler, die alle politischen Theorien tragen, das Geschichts- und das Menschenbild, darzustellen und haben das Weltbild innerhalb dieser beiden Abschnitte mitbehandelt, soweit es notwendig war. Wir bezwecken mit diesen beiden ersten Abschnitten, die geistigen Grundlagen für die Staatsauffassung und letztlich für die politische Praxis zu gewinnen; sie sind nicht Selbstzweck.

Im wesentlichen haben wir uns vorgesetzt, den Entwicklungsgedanken im geschichtlichen, anthropologischen und poli-

tischen Denken Renggers aufzuhellen und zu zeigen, wie sein Leitgedanke vom Primat der Vernunft sich in der Geschichtsauffassung, im Menschenbild und in der Politik ausgeprägt hat.

Innerhalb des zweiten und dritten Abschnittes mußten wir die religiösen und kirchlichen Probleme vernachlässigen, weil nirgends so sehr wie hier die Quellen spärlich sind, auf die wir uns stützen können. Diese Lücke empfinden wir selbst als Mangel, da sie einen eminent wichtigen Fragenkreis betrifft.

Gehört aber eine solche Fragestellung in den Aufgabenkreis des Historikers? Wagen wir uns damit nicht zu weit auf rein philosophisches Gebiet vor? — Unsere Lehrer, vor allem die Professoren Karl Meyer und Leonhard von Muralt, haben uns gelehrt, daß das Wesentliche, Entscheidende in der Geschichte der Geist ist; daß der Tat immer der Gedanke vorausgeht, um mit Croces Worten zu reden; daß das Geschichtsverständnis also im Geistigen fundiert sein muß. Damit hat aber die Geschichtswissenschaft auch die Aufgabe, die geistigen Grundlagen der geschichtlichen Persönlichkeit herauszuarbeiten.

Heinrich Flach und Emanuel Dejung (siehe Literaturverzeichnis) haben sich dieser Aufgabe nur teilweise unterzogen. Flach interpretiert die Schriften Renggers überhaupt nicht, sondern exzerpiert sie bloß. Dejung könnte sich bei dem umfassend gestellten Thema und bei der bis ins Detail politischer Praxis führenden Forschungsarbeit dieser Aufgabe im Rahmen einer Dissertation auch nicht unterziehen. Weltanschauliche Fragen werden denn bei ihm auch nur gestreift oder oberflächlich beantwortet. Die konservative Haltung Renggers erklärt er zum Beispiel mit dem bloßen Hinweis auf die «Eigenart seines Wesens» und auf den «Ordnungssinn des deutsch-schweizerischen Volkscharakters». Die Idee einer «Aristokratie des Geistes» wird durch die «besonderen schweizerischen Verhältnisse» begründet¹⁹.

Demgegenüber haben wir die Absicht, diese Fragen zu vertiefen und sie aus der Struktur der geistigen Welt Renggers zu verstehen.

Freimütig bekennen wir uns übrigens zum Ausspruch Hui-
zingas, den er in der Vorrede zu seinem Aufsatz «Der Mensch
und die Kultur» tat: «Mit diesem schwierigen Thema . . . hatte
man nicht einen Philosophen, nicht einen Soziologen betraut,
sondern einen armen Historiker, der nur aus dem geistigen
Landstreichertum, das seines Amtes ist, den Wagemut schöpfen
konnte, sich an solch einer Aufgabe zu erproben.»²⁰

Das Geschichtsbild

Albrecht Rengger hat uns mehrere Aufsätze hinterlassen, die geschichtliche Themen behandeln. Er schrieb über die Ursachen und Wirkungen der Französischen Revolution¹ und über den Verlauf der Helvetischen Revolution². Die griechischen Freiheitskämpfe veranlaßten ihn, über deren Folgen geschichtliche Betrachtungen anzustellen³ u. a. m. In diesen seinem eigenen Zeitalter gewidmeten Arbeiten gibt Rengger in der ihm eigenen, knappen aber präzisen Art seiner Geschichtsauffassung Ausdruck, sodaß wir es versuchen können — unter Berücksichtigung anderweitiger historischer Anmerkungen — sein Geschichtsbild zu skizzieren. Ein bedeutsamer geschichtsphilosophischer Aufsatz über die fortschreitende Vervollkommnung des Menschengeschlechts⁴ leistet uns dabei treffliche Dienste. Aber auch Renggers geologische Studien, denen er sich in seinen letzten Lebensjahren hingab, weisen eine geschichtsphilosophische Tendenz auf. Auch sie sind als Quelle für dieses Kapitel herangezogen worden.

Fragen wir zunächst nach Renggers Vorstellung vom Gesamtverlauf der Geschichte. Eine solche liegt jeder historischen Betrachtung, offen oder versteckt, ausdrücklich oder unausgesprochen, zu Grunde. Wer menscheitsgeschichtliche Ereignisse darstellen und deuten will, ist ja genötigt, sie dem geschichtlichen Verlauf einzuordnen. Rengger hat diesen geschichtsphilosophischen Akt bewußt vollzogen und sich über seine Auffassung vom historischen Gesamtverlauf geäußert.

Die Geschichte ist nach Rengger eine kontinuierliche Entwicklung vom Einfachen zum Zusammengesetzten und immer Zusammengesetzteren bis zu den äußersten, kunstreichsten Gebilden⁵. Die geschichtliche Entwicklung wird als «Fortschritt» verstanden und hat Gültigkeit für die gesamte Geschichte, für die der Menschheit wie auch für die der Natur. Einzig der anorganische

Bezirk der Natur, z. B. die Bildung der Erdrinde, zeigt nicht diese Uebergänge vom Einfachen zum Zusammengesetzten. Doch in der gesamten organischen Welt können wir dieses Entwicklungsgesetz erkennen. Im Anschluß an Cuvier und Lamarck sieht Rengger eine Entwicklung der Organismen, die bei den Infusionstierchen beginnt und über die Polypen, Insekten und Crustaceen aufsteigt zu den Wirbeltieren. Bei diesen entstehen neue Sinneswerkzeuge; das Gehirn wird schließlich zum Mittelpunkt der Empfindungen, der Wahrnehmungen und des Lebens, «bis es im Menschen den höchsten Grad der Vollendung erreicht und ihn zum Selbstbewußtsein und zur Vernunft befähigt.» Die Versteinerungskunde bot Rengger Belege für diese Theorie.

Wir müssen uns hier zunächst fragen, ob Rengger den Menschen und seine Geschichte bloß von der Natur aus, als Natur bzw. als Naturereignis verstehen will; anders ausgedrückt, ob er sich zu einer materialistischen Geschichtsauffassung bekenne. Tatsächlich sieht er ja den Menschen einfach als letztes Glied, als jüngstes Gebilde der Naturgeschichte und die Geschichte der Menschheit als deren Fortsetzung. Zwischen den beiden scheint er keinen Wesensunterschied festzuhalten. Wenn wir etwa auf Formulierungen wie die folgenden stoßen, so scheint es uns, es handle sich hier wirklich um einen ausgeprägten Positivismus:

«Jene gärenden Massen (der Französischen Revolution) ... — was gibt ihnen die elastischen Kräfte, wodurch sie Berge von ihrer Stelle heben ... ? Ist es nicht der ungemessene Widerstand, ohne den sie unschädlich in den Luftkreis verfliegen und, in reinere Bestandteile aufgelöst, mit anderen Elementen gemischt, ihre angewiesene Stelle im großen Haushalte der Natur finden würden?»⁶

«Wenn einmal das schleichende Gift der Zwietracht ... unsere ganze Säftemasse angesteckt hat, wenn es an unseren edelsten Lebenskräften nagt ... oh, dann ist es zum Umkehren zu spät ...»⁷

Für die im Freiheitskampfe stehenden Griechen hegte Rengger besonders große Hoffnungen; denn

«sollte von den Anlagen des privilegierten Menschenstammes, der einst diesen Boden bewohnte und ihn verherrlicht hat, sich nichts auf die Nachkommen vererbt haben? Noch ist hier die Natur die nämliche; was einst jene Anlagen zur schönen Blüte entwickelte, der Himmel und

das überall vom Meere, dieser Heerstraße der Zivilisation, umgebene Land, ist unverändert. Warum sollten wir nicht von ähnlichen Ursachen ähnliche Wirkungen erwarten...?»⁸

Sowohl in der Waadt⁹ als auch im Aargau¹⁰ widmete sich Rengger statistischen Untersuchungen; denn den natürlichen Gegebenheiten maß er die allergrößte Bedeutung bei:

«Die Entstehung der Menschenrassen, der Gesundheitszustand, wie er bei jeder durch Himmelsstrich und Lebensweise modifiziert ward, die Krankheitszustände, wie sie aus diesen Ursachen hervorgingen oder durch Zufälligkeiten herbeigeführt wurden, die Rückwirkung des physischen auf das moralische Wesen, werden so gut wie gesellschaftliche Verhältnisse und Staatseinrichtungen den künftigen Geschichtsschreiber beschäftigen müssen. Er wird im Gefolge der Zivilisation neue Gebrechen auftreten, aber, als Triumph derselben, auch die Mittel zu ihrer Bekämpfung gleichen Schritt halten sehen. Wäre es ihm möglich, von jedem Volke und jedem Zeitalter nur die mittlere Lebensdauer zu kennen, so würde ihn diese einzige Aufgabe über den Wert der Staatsverfassungen mehr als die bündereichsten Urkunden belehren...»¹¹

«Bei politischen wie bei körperlichen Krankheiten gibt es zweierlei Ursachen, eine *i n n e r e*, in dem Staatskörper haftende Anlage, und eine *ä u ß e r e*, hinzukommende Veranlassung.»¹²

Diese Äußerungen dürfen wir nicht übergehen. Sie können auch nicht mit dem Hinweis auf den Arzt und Naturforscher Rengger «erklärt» und damit entkräftet werden. Allerdings hat jede Weltanschauung auch soziologische Aspekte; Alois Dempf weist z. B. auf die tiefere Bedeutung des Berufs-Denkens hin und schlägt eine Soziologisierung der Weltanschauungen vor, um sie aus dem Historismus zu retten¹³. Rengger selber sieht die Bedeutung des Berufes für das geistige Leben, wenn er sagt: «Von allen äußeren Verhältnissen haben die Berufsverhältnisse auf Charakter und Geistesbildung den entscheidendsten Einfluß.»¹⁴

Die soziologische Betrachtung geistiger Bezirke kann zweifellos zu interessanten Ergebnissen führen; aber sie ist doch nicht geeignet, bis ins Zentrum geistiger Fragen vorzudringen. So wie die moderne Literaturwissenschaft nicht mehr aus dem, was der Dichter ererbt, erlernt und erlebt hat, das dichterische Kunstwerk erklären will, sondern dieses selbst als geistiges Dokument in den Mittelpunkt des Studiums rückt¹⁵, so tun wir wohl auch besser, wenn wir den geistigen Befunden selber und

nicht nur ihren Voraussetzungen unsere Aufmerksamkeit schenken und wenn wir uns bemühen, ihre Struktur aufzuzeigen, statt ob den Quellen und Einflüssen das Wesentliche zu vernachlässigen.

Nun, die Geschichtsauffassung Renggers erscheint nur bei oberflächlicher Betrachtung positivistisch. Wohl betrachtet er den Menschen als Natur; aber wenn wir diesen Naturbegriff näher untersuchen, zeigt es sich, daß er nichts Materialistisches an sich hat. Im Gegenteil, er ist bei Rengger in einem idealistischen Sinn gefaßt. Allerdings geht der ehemalige Theologe und Sohn eines Theologen nicht so weit wie etwa die romantische Identitätsphilosophie Schellings, in welcher die Natur als sichtbarer Geist erscheint¹⁶. Auch das spinozistische «Deus sive Natura» charakterisiert Renggers Auffassung nicht. Am nächsten kommt ihr vielleicht die Monadologie Leibnizens, wie sich aus verschiedenen Uebereinstimmungen, auf die noch hinzuweisen sein wird, ergibt.

Rengger geht nicht so weit, daß er die Natur vergöttlicht. Aber was er von seinem Freunde Escher von der Linth sagt, trifft auch für ihn zu: «So wie er im Leben die sittliche Weltordnung seinestheils zu verwirklichen strebte, so war es ihm Bedürfnis, auch in der Natur eine große Weltordnung zu erkennen.»¹⁷ Wer aber von Weltordnung redet — und das tut Rengger häufig — der muß auch die Ordnungsprinzipien zu erkennen streben, die herrschend sind. Diese offenbaren sich ihm als «allgemeine Gesetze», sowohl der physischen als auch der moralischen Natur. Wer also tiefer in die Natur eindringen will, muß versuchen, aus der bunten Fülle der Erscheinungen Gesetze abzuleiten¹⁸. Und wer die Gesetze erkannt hat, wird schließlich auch nach dem Gesetzgeber fragen. Anders formuliert: Wenn die Natur nicht auf sich selbst beruht, wenn sie durch höhere Prinzipien bestimmt ist, dann ist sie Schöpfung und hat den Gravitationspunkt in ihrem Schöpfer.

Diese Konsequenz zieht Rengger. Er spricht ausdrücklich von der «schöpfenden Kraft»¹⁹ und von der «schaffenden Hand»²⁰, vom «ersten Urheber der organischen Welt»²¹, von der «ersten Ursache der Dinge»²² und vom «höchsten, schaffenden Wesen»²³. Die Systematik der organischen Welt erscheint ihm nicht nur als

eine übersichtliche Bestandesaufnahme der Lebewesen, sondern sie offenbart ihm, wie wir gesehen haben, den Entwicklungsgang der Natur. Sie ist das Werk der «schaffenden Hand», die vom Einfachen zum Höheren fortschritt. Die ganze Geschichte ist gewissermaßen Schöpfungsgeschichte, «Ausdruck des Gedankens, der dem höchsten schaffenden Wesen vorgeschwebt hatte»²⁴.

Diese «schöpfende Kraft» hat sich — zu diesem Resultat ist Rengger gelangt — «während endlosen Zeiträumen stufenweise an allen Formen des Lebens gleichsam geübt», bis sie den Menschen, «so wie ihr vollkommenstes, auch ihr jüngstes Gebilde» ins Dasein treten ließ²⁵.

Es ist offensichtlich, daß sich Renggers Naturbegriff vom christlichen weit entfernt hat, und auch die «schaffende Hand» hat wenig Aehnlichkeit mit dem christlichen Schöpfer-Gott. Während im Christentum die Endlichkeit und Unvollkommenheit der Welt immer wieder zum Ausdruck kommt und der Sündenfall als Abfall des Menschen von Gott verstanden wird, sieht Rengger seine Welt in schönster Vollkommenheit — ähnlich wie Leibniz — und der Sündenfall ist bei ihm positiv, als Fortschritt gewertet²⁶. Und er findet, man müsse seine «Begriffe vom Bildungsgang der organischen Welt ihres ersten Urhebers würdiger finden als die anthropomorphischen Vorstellungen, mit denen man sich gewöhnlich zu behelfen sucht»²⁷. Die Schöpferhand ist vollkommen, auch ihr Werk ist es²⁸.

Ohne diese tieferen Bezüge wäre Renggers Geschichtsauffassung allerdings als materialistisch zu bezeichnen. Weil aber die Natur vollkommene Schöpfung und der Naturbegriff durchaus idealistisch gefaßt ist, kann von Materialismus nicht die Rede sein. Im geschichtlichen Prozesse sind hier ja nicht die materiellen Kräfte an sich bestimmend, sondern in ihnen ist immer der Gedanke des Schöpfers, den wir als Gesetz erfassen, am Werk. Rengger steht jenseits des modernen Materialismus. Ja, er sagt geradezu: «... von den Wirkungen der Materie auf die Nichtmaterie wissen wir gar nichts.»²⁹

Die Welt erscheint so Rengger in ihrer G e s e t z m ä ß i g k e i t. Ihre Teile sind in einem geordneten Verhältnis aufeinander abgestimmt. Es ist ihm «Bedürfnis», eine physische und

sittliche Weltordnung zu erkennen³⁰; er spricht von einem «großen Haushalt der Natur». Wir müssen an die «prästabilierte Harmonie» eines Leibniz denken, wenn wir Renggers Weltbild genauer betrachten.

Hier finden wir die tiefste Wurzel seines Liberalismus: «Ist es nicht der ungeheure Widerstand, ohne den sie (die elastischen Kräfte der gärenden Massen) in den Luftkreis verfliegen und ihre angewiesene Stelle im großen Haushalte der Natur finden würden?»³¹ Unvernünftiges Verhalten stört die Gesetzmäßigkeit; denn diese offenbart sich als solche gerade durch ihre Vernünftigkeit. Weises Regieren besteht darin, die naturgegebene Harmonie nicht zu stören. Die Willkür in der Ausübung der Gewalt ist dasselbe, was eine Störung der Naturgesetze wäre³².

Diese Gesetzmäßigkeit der Natur ist aber nicht nur im statischen, sondern auch im dynamischen Sinne verstanden. Nicht nur in ihrem Dasein, auch in ihrem Werden, in ihrer geschichtlichen Entwicklung zeigt sich die Weltordnung: Die Geschichte ist ein gesetzmäßiger Prozeß. Wie die Naturwissenschaft, meint Rengger, habe die Geschichtswissenschaft die Aufgabe, Gesetze aufzustellen; ihre letzte Aufgabe sei, «das Gesetz aufzusuchen, nach welchem die geistige Natur des Menschen durch die Jahrhunderte fortschreitet»³³.

Rengger glaubt an diese Gesetzmäßigkeit in der Geschichte. «Der natürliche Gang der Dinge», «die reifende Zeit» sind Ausdrücke, denen wir in seinen Schriften begegnen. Er hat Vertrauen in die Geschichte. Nicht zufällig zitiert er in seiner «Biographischen Nachricht über Dr. Samuel Lüthardt» dessen Worte: «Willige Unterwerfung unter die unabänderlichen Gesetze, mit denen die höchste Weisheit die Schicksale der Welt und der Menschheit regiert, war von jeher die Grundlage meiner inneren Zufriedenheit. Freilich lassen wir manche unerfüllte Hoffnung zurück; allein die Welt ging ihren Gang, ehe wir da waren, und wird ihn gehen, und zwar gut gehen, auch wenn wir nicht mehr werden da sein.»³⁴ Das «Vertrauen in den natürlichen Gang der Dinge»³⁵ fällt uns auf. Und auf diesem Vertrauen beruht auch Renggers Fortschritts-
glaube. Die Zeit «reift», und so waren denn z. B. die besten

Verfassungen von jeher «mehr das langsame Werk der Zeit und der Erfahrung als schnell gereifte Früchte selbst des angestrengtesten Nachdenkens»³⁶. Ja, diese Ueberzeugung erlaubte es ihm wohl letztlich, sich 1803 bzw. 1820 von der Politik zurückzuziehen, äußert er doch schließlich sogar den fatalistischen Gedanken, «daß Verfassungen sich selbst machen, aber nicht gemacht werden»³⁷.

Natur und Geschichte haben also einen gesetzmäßigen, d. h. rationalen Charakter. Das Erkenntnisprinzip des Rationalismus', mit der ratio die Wirklichkeit zu erfassen, wird also von Rengger durchaus hochgehalten. Andererseits betont er aber die Bedeutung der Erfahrung, und in der Tat geht er immer von den konkreten Gegebenheiten aus und schließt induktiv auf die Gesetze. Aber die Heuristik dieses Empirismus ist doch das Rationale. So können wir Renggers Erkenntnismethode als *r a t i o n a l e n E m p i r i s m u s* bezeichnen³⁸. Auch die «schaffende Hand» scheint uns mit der ratio sehr nahe verwandt, und es entspricht der Verbindung des rationalen und empirischen Prinzips bei Rengger, daß sie, um geschichtliche Wirklichkeit zu gestalten, sich «gleichsam üben» mußte³⁹.

Fassen wir das Ergebnis unserer Ausführungen zusammen, so können wir sagen:

Die Geschichte der Menschheit ist nach Rengger eingebettet in die der Natur. Dies ist aber nicht in einem positivistischen, sondern im Gegenteil in einem idealistischen Sinne zu verstehen: Natur und Mensch haben ihren Gravitationspunkt als Schöpfung und als Geschöpf in der über ihnen stehenden «schöpfenden Kraft».

Die Welt ist, um mit Leibniz zu reden, «die beste aller möglichen». Der Gedanke des «höchsten schaffenden Wesens», findet Rengger, hat seinen Ausdruck in der Gesetzmäßigkeit der Welt gefunden.

Wie dem Naturforscher die Aufgabe zukommt, die Naturgesetze zu erkennen, so ist dem Geschichtsforscher aufgegeben, die Gesetzmäßigkeit der historischen Entwicklung aufzufinden. Die letzte Aufgabe des Historikers besteht in der Erkenntnis des Gesetzes, nach welchem die Natur des Menschen sich entwickelt.

Die geschichtliche Entwicklung ist gesetzmäßiger, kontinuierlicher Fortschritt im qualitativen Sinn dieses Wortes.

In der organischen Welt haben wir diesen aufsteigenden Entwicklungsgang vom Einfachen zum Zusammengesetzten, vom Niederen bis hinauf zum Menschen kennen gelernt. Wir wenden uns nun der Frage zu, wie sich bei Rengger der Entwicklungsgang der Menschheit darstellt.

Nach der biblischen Geschichtsauffassung ging dem jetzigen Dasein der Menschheit ein paradiesisches voraus. Der Uebergang vom paradiesischen zum jetzigen ist der Inhalt der Lehre vom Sündenfall. — Diese Auffassung findet man in säkularisierter Form im neuzeitlichen Denken wieder. Rousseau z. B. sieht den paradiesischen Zustand zu Ende gehen mit dem Beginn von Kultur und Zivilisation, womit das harmonische Verhältnis des Menschen zur Natur zerstört wurde. Auch in der Philosophie des deutschen Idealismus spielt die säkularisierte Lehre vom Sündenfall eine hervorragende Rolle⁴⁰. Kant äußert sich zu dieser Frage in seinem Aufsatz «Mutmaßlicher Anfang der Menschheitsgeschichte»⁴¹.

Albrecht Rengger hat diesen Aufsatz gekannt; er interpretiert die Lehre vom Sündenfall des Menschen als «philosophischen Mythos, durch den die Unschuld der Kindheit, die weder Gutes noch Böses kennt und dann das Erwachen zum moralischen Bewußtsein, ohne welches keine Sünde, aber auch keine Tugend möglich ist», angedeutet werde⁴². Wie Kant erklärt er den Sündenfall also als ein aus der Natur des Menschen selbst erwachsenes Geschehen, bei welchem der Mensch zum Selbstbewußtsein kam⁴³.

Die gebietende und verbotende Vernunft tritt auf den Plan; und nirgends haben wir in Renggers Schriften eine Stelle gefunden, wo dieses Ereignis im Sinne der Bibel als Abfall von Gott ausgelegt würde. Im Gegenteil, es bedeutet für ihn einen gewaltigen Fortschritt. Es stellt gewissermaßen die Achse der Weltgeschichte dar. Was vorher geschah, war auch vernünftig, gesetzmäßig; aber es geschah ohne Bewußtsein. Dabei ist der Mensch ein freies Wesen geworden und hat nun allerdings die Möglichkeit zum Bösen, während er vorher in sittlicher Indifferenz verharrte⁴⁴. Aber das menschliche Leben wird eine höhere

Stufe der Vollkommenheit erreichen als vor dem Erwachen der Vernunft, wenn sich der Mensch an ihren «Leitfaden» hält⁴⁵.

Wir finden also bei Rengger ebenfalls als Schema der Weltgeschichte einen säkularisierten Chiasmus vor, nach welchem die Geschichte der Menschheit in drei Epochen geteilt ist. Die erste dauert bis zum Sündenfall. Die Menschen gehorchen noch dem «sicheren, aber eisernen Zügel des Instinktes»⁴⁶. Durch den Sündenfall wird dieser Zügel zerrissen durch die erwachende Vernunft. Damit beginnt das zweite Zeitalter. Aber es ist noch das «Zeitalter der Unreife, des Halbwissens und der Verblendung vom ungewohnten Licht»⁴⁷. Es wird abgelöst werden durch ein drittes, das Rengger das «Reich der Vernunft» nennt⁴⁸.

Das für Rengger Charakteristische ist nun, daß die drei Zeitalter als drei aufeinander folgende, aufsteigende Entwicklungsstufen verstanden werden, in Analogie zum Entwicklungsgang der organischen Welt. Er folgt in der Bewertung der ersten Epoche der Menschheit weder der Bibel noch Rousseau. Er will nichts wissen von der «geträumten Unschuld des Hirtenlebens»⁴⁹; jene Menschen sind «noch im rohesten Zustande, wie wenn sie erst gestern aus den Händen der Natur gekommen wären . . .»⁵⁰. Den Uebergang von einem «Dasein von Unschuld, Fülle der Lebensgüter und ungetrübtem Genusse . . . in Sittenverderbnis, Entbehrungen und Mühseligkeiten» erklärt er anders, indem er «diese Sagen in Verbindung mit den vorhandenen Spuren einer hohen Kultur (sieht), die in Mittelasien ihren Sitz hatte, von welcher die reinsten Religionsbegriffe ausgingen und deren Trümmer sich in den Sprachen der gebildetsten Völker des Abendlandes erhalten haben. Dann wäre dies nur die später in Griechenland und Rom wiederholte Erscheinung einer erloschenen, aber darum nicht fruchtlosen Zivilisation, eine der Vorübungen der Menschheit zum sicheren Gange nach dem ihr vorgesteckten Ziele gewesen»⁵¹.

Wie Rengger die geschichtliche Entwicklung der organischen Welt als einen kontinuierlichen Aufstieg vom Niederen zum Höheren erkennt, so glaubt er also an eine analoge «Vervollkommnung» der Menschheit. Am Anfang steht das Primitivste, am Ende das Höchste, das «Reich der Vernunft» als Summum Bonum. Die Vergangenheit sieht er daher als niedrigere Vor-

stufe des gegenwärtigen Kulturstandes an. Die eigene Gegenwart ist Uebergangszeit. Die Geschichte ist gewissermaßen immer noch im Jünglingsalter. Das Zeitalter der Kindheit liegt hinter dem Sündenfall zurück; dasjenige der Reife steht bevor. Die Menschheit ist im Begriff, mündig zu werden.

Von diesen Grundlagen aus werden die politischen Bestrebungen Renggers erst verständlich. Diese sind nicht nur bedingt durch die historische Situation im Sinne einer Relation zu den in jenem geschichtlichen Augenblick gestellten konkreten Problemen, sondern sie sind auch wesentlich mitbestimmt durch die Auffassung des Politikers vom Gesamtverlauf der Geschichte und durch die Vorstellung über den Entwicklungsstand des eigenen Zeitalters.

Albrecht Rengger ist durchdrungen von der Idee der «fortschreitenden Vervollkommnung des Menschengeschlechts»⁵². Sich in ihren Dienst zu stellen, ist sein Ethos. Allein, es wäre nach seiner Ueberzeugung falsch, das Ziel der Geschichte schon morgen erreichen zu wollen. So wie die Natur, so schreitet auch die Menschheit schrittweise, langsam aber stetig voran. Der Reformgeist, sagt er, poltert meistens wild und ungestüm ins Haus und ist gehässig. «Die weise Ueberlegung hingegen klopft leise an, setzt sich, wenn sie hereingelassen wird, als ein unbekannter Gast hin und gibt sich erst zu erkennen, wenn sie Gutes getan hat. Sie will nichts durch Zwang, was nur die Ueberzeugung geben kann, nichts heute, was erst morgen geschehen soll, und hält viel auf dem stufenweisen Fortschreiten in der Schule der Menschheit»⁵³. — Schon 1786 äußerte Rengger diese Ueberzeugung: «Leise und allmählich ist der Gang des Verbesserers, daß er nicht seine eigene Aussaat zertrete, wenn er nur auf Unkraut zu treten wähnt. Ihm ist genug, wenn er auch nach Jahren erst erntet; er säet ja nicht, um groß zu tun mit der Ernte. Erst läßt er nur hie und da ein Körnchen fallen und fürchtet nicht, daß sie verloren gehn. Oft befühlt er die Disteln, wie fest sie halten, und wartet ihre Reife ab zum Ausreißen; reißt manche gar nicht aus und verdrängt sie nur durch gute Saat; reutet nie weg, wo er nichts Besseres darzusäen hat, und will lieber ein manches Unkraut lassen, wo es ist, als nur eine edle Pflanze mitzureißen.»⁵⁴

Auch dieser Gedanke Renggers, daß die Entwicklung sowohl der äußeren als auch der menschlichen Natur kontinuierlich verlaufe, stimmt mit der Theorie von Leibniz überein. Dieser sagt: «Rien ne se fait tout d'un coup, et c'est une de mes grandes maximes et des plus vérifiées, que la nature ne fait jamais des sauts. J'appellois cela loi de la continuité, lorsque j'en parlois autre fois dans les nouvelles de la république des lettres»⁵⁵. — J. Witzig zeigt in seiner Abhandlung über den Entwicklungsgedanken bei Pestalozzi⁶ sehr schön, wie dieser Entwicklungsbegriff sich früh und nachdrücklich in der Schweiz eingebürgert hat. So schrieb z. B. 1776 J. H. Sulzer begeistert: «Welche Bildsamkeit der Materie! Welche Völle der Schöpfung! Nirgends kein Sprung, keine Lücke — alles stetig, alles besetzt und ineinander greifend . . .»⁶⁷ — Es ist offensichtlich, daß Renggers Gedanke der Kontinuität in der Entwicklung ebenfalls auf Leibniz zurückgeht.

Wer die Entwicklung des Menschengeschlechts in dieser Weise versteht wie Rengger, kommt naturgemäß zur Auffassung, das Problem des Fortschrittes sei eine Bildungs- und Erziehungsfrage. Nicht äußere Maßnahmen, weder Verfassungsrevisionen⁵⁸ noch Revolutionen bringen Fortschritte; die Unvollkommenheiten der Menschen und ihrer Institutionen können nur überwunden werden, wenn man die Uebel in ihren Zentren anfaßt, weil bei einem «moralischen Körper, so wie beim organischen, nur dasjenige Wachstum und Kräfte vermehrt, was von ihnen heraus gebildet und nicht, was von außen angesetzt wird»⁵⁹. Es kommt darauf an, daß man «von einem Mittelpunkt zu einem Zweck ausgeht»⁶⁰. Kurz: es gilt, den Menschen zu bilden und zu erziehen. Rengger ist hier seinem älteren Zeitgenossen Pestalozzi, den er verehrte, geistig durchaus verwandt⁶¹.

Wir ersehen hieraus, daß Albrecht Rengger von einem revolutionären Entwicklungsgang wenig, aber von einer schrittweisen Evolution viel Gutes erwartete. Seine Einstellung zur großen Revolution seines Zeitalters⁶² ist daher bezeichnend und stellt ein Grundproblem seiner Geschichtsauffassung dar; sie erhellt uns seine grundsätzliche Beurteilung der Zeitgeschichte. Sie findet also nicht nur im Rahmen seiner Biographie Raum, sondern gehört auch in die Darstellung seines Geschichtsbildes.

Seinem Briefwechsel mit Escher von der Linth und Paul Usteri können wir entnehmen, wie eingehend er sich mit aller Literatur befaßte, die im Zusammenhang mit der Französischen Revolution publiziert wurde. Er kannte die bezüglichen französischen Schriftsteller so gut wie die deutschen; selbst Burke, in der deutschen Ausgabe von Gentz, empfahl er Escher zum Studium⁶³. Renggers Urteil ist jedoch ein persönliches. Dejung weist mit Recht auf seine Selbständigkeit hin und umschreibt das Problem der Französischen Revolution, wie es sich Rengger stellte, sehr richtig: «Während Fichte . . . die Berechtigung einer Staatsveränderung philosophisch untersuchte, wollte Rengger die Ereignisse von 1789 geschichtlich verstehen, als Kontrast der französischen Nationalbildung mit der Staatsverfassung.»⁶⁴

Seinem Freunde Escher von der Linth schrieb er am 9. Heumonat 1791: «Ich glaubte . . . seit langem, daß . . . jedes Volk sobald sich seine Mehrheit vereinige, sein unveräußerliches Recht in Gründung einer neuen Konstitution ausüben dürfe. Aber vor der Französischen Revolution sah ich jede gewaltsame Staatsveränderung für so gefährlich an, daß ich glaubte, man müßte eher das Aeüßerste ertragen, als eine solche unternehmen, und den Anfang einer Revolution machen, sei so viel, als das Schwert in die Hände eines Rasenden geben. Allein seit zwei Jahren weiß ich, daß eine Nation leicht eine Stufe von Kultur ersteigen kann, auf der sie eine glückliche Staatsveränderung mit geringen Aufopferungen erkaufen kann, obwohl . . .»⁶⁵ Der erste Teil dieser Aeüßerung verwundert uns nicht; Rengger erkennt, wie wir gesehen haben, in einer langsamen Evolution das Mittel, die Menschheit ihrem Ziele näher zu bringen⁶⁶. Revolutionen sind ja — was er von der germanischen Völkerwanderung sagte — reißende Bergströme, die ohne ein regelmäßiges Bett plötzlich anschwellen und, wenn sie abgelaufen sind, ihren Weg durch die von ihnen verursachte Zertrümmerung kennzeichnen⁶⁷. Revolutionen sind in ihrem Verlauf und in ihren Wirkungen Naturkatastrophen vergleichbar.

Im zweiten Teil hingegen hören wir Neues, bis dahin von Rengger noch nie Geäußertes: Er ließ sich von seinem Optimismus hinreißen und nahm begeisterten Anteil am Geschehen in Frankreich. Aehnlich wie seine großen, geistesverwandten Zeit-

genossen, wie Schiller, Fichte usw. hoffte er auf den baldigen Beginn eines neuen, besseren Zeitalters.

Allein diese Begeisterung dauerte nicht sehr lange. Schon im folgenden Jahre, am 31. Oktober 1792, schrieb er, wiederum an Escher: «Zwei Male habe ich mich seit vier Jahren in der Hauptsache gar zu arg betrogen — zuerst, indem ich eine solche Revolution für unausführbar hielt, nachher, indem ich sie für vollendet und gekrönt ansah — als daß ich mich zum dritten Male wieder täuschen und der französischen Nation mehr zutrauen möchte, als dem großen Haufen vielleicht jemals zuge-
traut werden darf.»⁶⁸ Albrecht Rengger betonte also sehr rasch wieder seine frühere Auffassung, der er sein Leben lang treu blieb: Daß Verbesserungen nicht vom «rohen Haufen»⁶⁹ ausgehen können, sondern eine Frage der Menschenbildung seien.

Aber durch die Französische Revolution ist für ihn doch das Problem der Entwicklung des Menschengeschlechtes in der Richtung auf ein ihm vorgestecktes Ziel hin aktualisiert worden, und er bleibt dabei: Es wird «von dem Ausgange dieses großen Experimentes abhängen, was wir von Bestimmung und Entwicklung der Menschen hoffen, glauben und erwarten sollen»⁷⁰.

Nun, die Täuschung Renggers in seinen Erwartungen von diesem Experiment der Menschheit stand nicht im Widerspruch mit seiner Geschichtsauffassung. Es handelt sich nicht darum, daß er, seiner Ueberzeugung vom stufenweisen, kontinuierlichen Fortschritt untreu werdend, von einer Revolution Unmögliches erwartete. Seine Einstellung zur Französischen Revolution entsprach vielmehr von Anfang an durchaus seinem Geschichtsbilde. — Wenn wir die zitierte Briefstelle vom 9. Heumonats 1791 aufmerksam lesen, so erkennen wir auch, daß ihn weniger die Revolution an sich begeisterte als die «Stufe von Kultur», welche die französische Nation erstiegen habe, und auf der sich eine Staatsveränderung mit geringen Aufopferungen erkaufen lasse.

Albrecht Rengger glaubte nie, eine gewaltsame Revolution könne die Ursache eines Fortschrittes sein; auch 1789 nicht. Aber es war Renggers Ueberzeugung, daß sein Zeitalter eine Entwicklungsstufe erstiegen habe, die mannigfache Veränderungen — und zwar Verbesserungen — im individuellen und gesell-

schaftlichen Leben hervorrufen müßten. Die Französische Revolution war für ihn eine reife Frucht am Baume der Geschichte.

Noch sei die Vorgeschichte der Französischen Revolution nicht geschrieben, sagt er 1796. «Montesquieu und Mably, Rousseau und Voltaire, die Enzyklopädisten und Physiokraten, Nekker, Calonne, der amerikanische Freiheitskrieg werden dort ihren Platz finden, ohne den Raum auszufüllen. Ein solches Werk ... muß den ganzen, seit Jahrhunderten eingeleiteten Gang der französischen Nationalbildung, im auffallendsten Kontraste mit Staatsverfassung, Regierungsrat und jedem Zweige bürgerlicher Einrichtungen, darstellen.»⁷¹

Welches war nun der Gang der Nationalbildung, und worin kontrastierte sie mit den bürgerlichen Einrichtungen? — Die Bürgerklasse erwarb sich «durch wetteifernde Industrie und überall geweckten Handelsgeist» Wohlstand und Bildung. «Veränderungen in Sprachen, Sitten, Kleidung und übriger Lebensweise» waren deren unmittelbare Folgen. Bereits deutete sich hierbei ein «Gang nach einem Ziele» an, nämlich nach dem Ziele der «Freiheit des Geistes» und der Gleichheit aller auf einer gehobenen Bildungsstufe. Die fürstlichen Machthaber aber stellten an einem gewissen Punkte dieser Entwicklung ein Hindernis dar, indem sie die alte Ordnung der Dinge, die gesellschaftliche Gliederung in nicht gleichberechtigte Stände usw. verteidigten. Diese Gegenwirkung der Privilegierten konnte eine Anstauung der angedeuteten, fortschreitenden Bewegung bewirken. Von einer Möglichkeit, die Bewegung überhaupt aufzuhalten, konnte jedoch nicht die Rede sein. So wenig wie gegen das Naturgesetz etwas zu unternehmen ist, so wenig konnte ein einzelner oder eine Gruppe gegen das geschichtliche Entwicklungsgesetz etwas tun. Eine Zeitlang läßt sich eine Bewegung aufhalten, dann aber durchbricht sie mit gewaltiger Stoßkraft die Dämme und treibt vorwärts.

Auf diese Weise, gewissermaßen als Dammbruch, deutet Albrecht Rengger die Französische Revolution. Sie erscheint ihm vielmehr als Folge eines fortgeschrittenen Bildungsganges

denn als Ursache zu neuen Fortschritten. Als Experiment soll sie die Entwicklungsstufe der Menschheit unter Beweis stellen.

Die Fürsten als Feinde des Neuen konnten gegen dasselbe nicht nur nichts unternehmen, sondern sie waren geradezu «blinde Werkzeuge zur Erziehung der Völker». Durch ihren Merkantilismus und durch ihre Förderung von Kunst und Wissenschaft haben sie die «Revolution der Begriffe und Vorstellungsarten», die der Staatsrevolution vorangingen, gefördert⁷².

Nun führte die Revolution aber nicht zu den Resultaten, die Rengger 1791 noch erhofft hatte, obschon sie «gemacht» war, «noch ehe die erste Zugbrücke der Bastille fiel». Zwar treffen wir in der Geschichte unseres Geschlechtes, sagt er, hin und wieder auf Ereignisse, die dem alltäglichen Gange seiner Bildung mit einem Male einen «heftigen, beschleunigenden Antrieb» geben; «solche Ereignisse waren die Erfindung der Druckschrift, der nautische Gebrauch der Magnetnadel, die Kirchenverbesserung des sechzehnten Jahrhunderts; ein solches Ereignis ist ohne Zweifel auch die französische Staatsrevolution». Aber hat sie als Experiment der Menschheit nicht schließlich versagt, so daß Rengger seine Auffassung vom Bildungsstand seines Zeitalters hätte revidieren müssen? War er nicht verzweifelt, als er Usteri am 8. September 1792 über Frankreich schrieb und den Brief beendete: «... mein Herz ist gepreßt, mein Kopf voll, und beide können sich über diesen Gegenstand nicht mit Ruhe ergießen»⁷³. Schreibt er nicht im Aufsatz über die Ursachen und Wirkungen der Französischen Revolution, die Unsittlichkeit einer bis ins Mark verdorbenen Nation habe schon ihre (der Revolution) Kindheit zum Ungeheuer erzogen?

Und doch gibt er den Glauben an die hohe Bildungsstufe seiner Epoche und an die daraus resultierenden Fortschritte nicht auf. Er bleibt bei seiner Ueberzeugung vom gesetzmäßigen Fortschritt seines Zeitalters und der Geschichte überhaupt: «Daß der Ball anfangs zu stark geschnellt ward, daß er in seinem Wege auf Widerstand stößt, auffährt, abspringt, mancherlei Seitenbewegungen macht, darf den Beobachter seines Laufes nicht irre führen; er kommt doch zum Ziele.»⁷⁴

So drückte er sich 1796 aus, und was er in den folgenden Jahren noch erfahren sollte, die Despotie Napoleons und die Epoche der Restauration, vermochte ihn nicht von seinem Optimismus abzuwenden. Enttäuscht von der auf Interessen, nicht auf vernünftigen Maximen beruhenden Politik der aargauischen Regierung, zog er sich wie schon früher während der Periode der Mediation 1821 ins Privatleben zurück und lebte von da an bis zu seinem Tode den naturwissenschaftlichen, vor allem geologischen Studien⁷⁵. Und wie beurteilte er nun die Zeitgeschichte? Am 7. April 1822 schreibt er seinem Freunde Stapfer nach Paris: «Jetzt müssen wir das Gute bloß vom Gang der Zeit, von der unaufhaltsamen Bewegung des Jahrhunderts, von der wir fortgezogen werden, erwarten.»⁷⁶ Und in seinen letzten Lebensjahren blieb er fest in diesem Glauben. Am 31. März 1833 wiederholte er Stapfer seine Ueberzeugung: Die Richtung der zeitgeschichtlichen Entwicklung scheine ihm im allgemeinen gut und der Gang so rasch zu sein, als es schwierige Umstände gestatten; «und wenn ich vollends den Gang der Weltbegebenheiten außer Frankreich betrachte, so glaube ich überall immer eine fortschreitende Bewegung zu dem großen Ziele unseres Geschlechtes wahrzunehmen und hoffe mit diesem herzerhebenden Glauben von diesem Schauplatz abtreten zu können»⁷⁷. — In der Neuen Aargauer Zeitung veröffentlichte er 1832 einen Aufsatz, in welchem er die Politik der Neuliberalen aufs schärfste kritisierte: «Alle neuen Verfassungen setzen künftige Abänderungen voraus ... Alles fordert dazu auf, diese Revision zu beschleunigen, und in einigen Kantonen muß dieselbe bald zustande kommen, wenn anders die Staatsmaschine nicht stille stehen soll.»⁷⁸ Der Beginn der schweizerischen Regenerationsbewegung war absolut nicht nach seinem Wunsch; und doch schließt er den Aufsatz mit folgenden anschaulichen Worten: «Wenn wir den Heerzug eines Ameisenvolkes betrachten, so glauben wir nur ein regelloses Gewimmel einer Anzahl von Geschöpfen zu sehen; ihre Bewegungen durchkreuzen sich in allen Richtungen; die einen laufen hier-, die andern dorthin, die einen vorwärts, die andern rückwärts; fassen wir aber den Gesamtzug ins Auge, so sehen wir ihn, wiewohl nur allmählig, dem Ziele der Wanderung immer näher

rücken. So verhält es sich mit unserem Geschlechte. Alles um uns her schreitet vorwärts, die einen langsamer, die andern schneller, und selbst die anscheinend rückwärts laufenden Spiralgänge führen zum Ziele. Sollte denn unser Vaterland allein von diesem großen Naturgesetze eine Ausnahme machen, und sollten wir nicht hoffen dürfen, daß seine rückgängige Bewegung bald ihre Sonnenferne erreicht haben und dann nach der entgegengesetzten Richtung umlenken ... werde ... ?»⁷⁹

Die kosmologische Begründung des Fortschrittsglaubens ist bei diesem letzten Zitat offensichtlich. Daneben gibt der Blick aufs Ganze — auf den Gesamtzug des Ameisenvolkes — dieser Anschauung der Dinge noch eine empirisch gewonnene Zuversicht. — Es ist eine höhere, die Weltgeschichte umfassende Perspektive, die Rengger die Kraft gibt, bei seinem Optimismus auszuharren. Er führt das Beispiel Englands an, das «nicht weniger als eines halben Jahrtausends» bedurfte, um seinen ersten Freiheitsbrief zur gegenwärtigen Verfassung auszubilden⁸⁰. Oft führe eine Bewegung weit über das Ziel, das sich deren Urheber vorgesteckt hatten, hinaus und werde dann «nach dem Gesetz der Reaktionen» in gleichem Maße rückläufig. Aber wenn man größere Zeitabschnitte überblicke, meint Rengger, könne man doch einen steten Aufstieg der Kultur feststellen. «Richelieu, Ludwig XIV. und Napoleon bilden in gleichem Verhältnisse eine aufsteigende Reihe wie die Fronde, die Revolution und die gegenwärtige Verfassung.»⁸¹

Wie in Leibnizens Welt der «prästabilierten Harmonie» für das Böse kein Raum vorhanden war, so herrschte auch im Welt- und Geschichtsbild Albrecht Renggers das Gute vor; und wie Leibniz genötigt war, eine «Theodizee» zu schreiben, so mußte auch Rengger sich mit den «Tatsachen» auseinandersetzen, die der «Perfektibilität», dem «herrschenden Begriffe unseres Zeitalters», gegenüberstehen. Diese dem unverkennbaren Fortschreiten der europäischen Kultur widersprechenden Erscheinungen sind aber nach seiner Auffassung nicht schwer zu erklären und mit dem allgemeinen Resultate des Fortschrittes in Einklang zu bringen.

Was für Erklärungen kann er hierbei anführen? — Zunächst: D e r M e n s c h wird erst durch Erziehung zum Men-

sehen. Jeder neue Ankömmling muß die Schule der Menschheit von vorn an durchmachen. Er tritt mit all seinen Trieben und Leidenschaften in die Gesellschaft. «Diese können, gerade weil er ein moralisches Wesen ist, eine schlimme wie eine gute Richtung nehmen, und so wird es, gleichsam die hohe Natur des Menschen zu bekunden, so lange es Tugenden gibt, auch Verbrechen geben.» Seine schlechten Handlungen sind also eigentlich dazu da, seine guten als solche hervorzuheben und zu kennzeichnen. Ohne den Begriff des Negativen ist ja der des Positiven nicht denkbar. Menschliches Versagen beweist also nichts gegen die Perfektibilität des Menschen und gegen den Fortschritt in der Geschichte.

Die Anthropologie stützt hier die geschichtsphilosophischen Thesen Renggers, wie umgekehrt jene auch wesentlich durch seine Geschichtsauffassung bestimmt ist⁸².

Ein schreckliches Uebel der neueren Zeit, das jedem Fortschrittsglauben ins Gesicht schlägt, stellt der Krieg dar. Albrecht Rengger konnte das nicht übersehen. «Zwei Dritteile des verflossenen Jahrhunderts», sagt er, «gingen im Kriegszustande vorüber, und der abgelaufene Teil des gegenwärtigen bietet ein noch ungünstigeres Verhältnis zu den Friedensjahren dar. Und welche menschenfressenden Kriege hat unser Zeitalter gesehen, wo Massen, dergleichen seit den Kreuzzügen nicht versammelt waren, einander gegenüber standen! Sollte denn auch unser Geschlecht, roh oder gebildet, dem Gesetze der Tierwelt unterworfen sein, welches den Krieg aller gegen alle zum Bedinge ihres Daseins macht, nur mit dem Unterschied, daß wir uns untereinander selbst aufreiben, während das Tier wenigstens seinesgleichen verschont?» — Aber selbst auf diesem Gebiete ist Rengger bemüht, «Fortschritte» zu erkennen. Es sei in der neuesten Zeit nicht mehr um Thronfolgen oder Gebietsvergrößerungen gekämpft worden, sondern um Grundsätze, auf denen das Wohl der Völker beruhe. «Selbst der zwölfjährige Kampf, dessen Preis für Napoleon die Herrschaft über Europa war, macht hiervon keine Ausnahme. Er führte ihn mit den Waffen der Revolution und zerbrach überall Fesseln, freilich nur um andere anzulegen. Allein diese konnten nicht über sein Leben hinausdauern, während die Ueberbleibsel der Feudalität,

deren Wegräumung seine Siege, unmittelbar oder mittelbar, herbeiführten, sich nicht wieder herstellen lassen.» — Vor allem aber sei durch die großen Heere, durch die Fortschritte auf dem Gebiete der Kriegsführung und «selbst durch die menschlichere Art, Krieg zu führen», der Krieg so kostspielig geworden, daß er für die mit drückenden Schulden belasteten europäischen Staaten ein viel schwierigeres Unternehmen geworden sei als in früheren Zeiten. Und er schließt daraus: «Das Heilmittel wird also hier aus dem Uebel hervorgehen und das Unvermögen zu kriegem die beste Gewährleistung des Friedens abgeben. So finden sich selbst in den Schatten des Gemäldes von unserem Kulturzustande noch lichte Stellen, welche den kommenden Tag verkünden.»

Ein weiteres Problem bilden für Rengger in diesem Zusammenhange die Mängel und Uebel, die gerade als Folge der fortschreitenden Zivilisation auftreten⁸³. So fielen ihm als Arzt z. B. die Berufskrankheiten, eine Folge der modernen Arbeitsteilung, auf. Aber er ist der Auffassung, daß die Mittel zur Erhaltung der moralischen sowohl als auch der körperlichen Gesundheit «bis zu einem gewissen Grade» gefunden werden könnten, «ohne daß darum diese Beschäftigungen müßten aufgegeben werden...; denn die menschliche Kultur muß für die Nachteile, welche hie und da aus ihrem Schoße hervorgehen, in ihrer Unerschöpflichkeit wieder eigene Hilfsquellen haben, und diese aufzufinden und glücklich anzuwenden, bleibt wohl einer ihrer schönsten Triumphe»⁸⁴. Dies scheint ein Lieblingsgedanke Renggers gewesen zu sein, denn er hat ihn verschiedentlich zum Ausdruck gebracht⁸⁵.

Renggers hochgemuter Blick in die Zukunft wurde also von den menschlichen Unvollkommenheiten nicht behelligt, sondern sie bestärkten ihn — wir wagen den Ausdruck — in seinem utopischen Fortschrittsglauben. Nachdem er aber den Akzent des Geschehens dergestalt auf ein zukünftiges Ziel verlegt, müssen wir diesem Telos unsere besondere Aufmerksamkeit schenken.

Eine entschiedene Wandlung, oder besser Klärung seiner Weltanschauung und damit auch seiner Fortschrittsidee hat sich

in diesen Jahren der französischen Revolution doch abgezeichnet: Die Ueberzeugung, daß das Bildungsproblem nicht nur eine Frage des Wissens, des Intellectes, sondern vor allem auch der Sittlichkeit sei. Zwar bemerken wir schon in den beiden frühen Aufsätzen von 1784 («Etwas über die hündische Philosophie») und 1786 («Vorschlag eines National-Kalenders») einen bestimmten Vorrang sittlicher Fragen. «Natur und Einfalt» fordert er im ersten; Volksunterricht, der lehre, «was . . . gut und froh machen kann», im zweiten. Aber der Primat des Sittlichen offenbart sich in Renggers Geschichts- und Menschenbild doch erst in den neunziger Jahren deutlich⁸⁶.

Das bezeugt vor allem sein begeistertes Studium der Ethik Kants, wozu ihn sein Freund Escher angeregt haben mag. Von der Abhandlung über den ewigen Frieden des großen Königsbergers schreibt er diesem am 26. Dezember 1795: «Wenn Du Kant, vom ewigen Frieden noch nicht gelesen hast, bester Freund, so tue es gleich; er hat mich von der Richtigkeit dessen was Du sagtest, daß ich ein Kantianer sei, ohne es zu wissen, völlig überzeugt. Doch Scherz bei Seite, der Anhang vom Verhältnis der Politik zur Moral war mir aus der Seele genommen, und ich bleibe dabei, daß die Aufführung eines Staatsrechts auf dem angegebenen Grunde ein Hauptbedürfnis der Zeit, und eine immer allgemeinere Verbreitung des politischen Rechtsgefühls das einzige Mittel zum innern und äußern Frieden in unsern revolutionären Tagen sei.»⁸⁷ — So führt er denn in der Einladung zur Gründung einer gemeinnützigen schweizerischen Gesellschaft aus: «Man kann es nicht genug wiederholen, daß dies ganze Unternehmen von den Grundsätzen der reinsten Moralität ausgehen und zur Verbreitung derselben als dem höchsten Ziele der Menschheit und dem einzigen Grundpfeiler der allgemeinen Glückseligkeit hinführen soll.»⁸⁸

Das Ziel des Fortschrittes bestimmt Rengger später im Aufsatz «Ueber die fortschreitende Vervollkommnung des Menschengeschlechtes» «als die immer höhere Ausbildung aller geistigen und moralischen Kräfte des Menschen, sodaß sie im Ebenmaße nebeneinander bestehen und die höchste Summe von Menschenglück hervorbringen»⁸⁹. Und es komme darauf an, daß diese Entwicklung die g a n z e Menschheit «nach den durch

die natürlichen und gesellschaftlichen Verhältnisse gegebenen Abstufungen» umfasse. «Allgemeinheit . . . ist ein Hauptcharakter der wahren Kultur.»⁹⁹

Der Primat des Ethischen ist damit zurückgetreten zugunsten eines harmonischen Verhältnisses der geistigen und moralischen Kräfte des Menschen. Die Humanitätsidee des deutschen Idealismus fand so auch in Albrecht Rengger einen Befürworter. Damit sind wir bei den anthropologischen Fragen angelangt, denen das folgende Kapitel gewidmet ist.

Zusammenfassend läßt sich die Geschichtsauffassung Renggers, wie wir sie dargestellt haben, folgendermaßen charakterisieren und kritisieren:⁹¹

Natur- und Geisteswissenschaft ist bei Rengger noch Einheit. Er überträgt bedenkenlos naturwissenschaftliche Kategorien auf das Gebiet der Geschichte.

Die weltanschauliche Grundlage von Renggers Geschichtsauffassung sehen wir in einem Vernunft-System, das mit demjenigen eines Leibniz verschiedene Berührungspunkte aufweist⁹².

Wir haben gezeigt, daß Rengger die Geschichte als Entfaltung der Vernunft auffaßt. Es ist das *i d e e l l e M o m e n t* im Sinne Erich Rothackers⁹³, das überwiegt.

In Renggers Vernunftsystem ist die Geschichte gewissermaßen schon *v o r* ihrem Ablauf enthalten; die Essenz geht der Existenz voraus. Die Geschichte, die so von einem weltanschaulich begründeten *Z i e l e* aus ihren Sinn erhält, hat keinen «produktiven Charakter». «Die Bezeichnung ‚schöpferisch‘ verliert ihren eigentlichen Sinn . . . Was übrig bleibt . . . , ist ein realer Prozeß, in dessen Verlauf etwas erreicht wird. Und zwar etwas, was (sei es Vernunftwert, Kulturwert, Idee, Wesenheit oder was immer) seiner Form und Geltung nach schon da war. Zwar nicht zeitlich aber logisch.»

Die Epochen sind also nach der Auffassung Albrecht Renggers nicht «unmittelbar zu Gott», wie sich Ranke ausgedrückt hat. Das *Z i e l* ist «Maßgebend». — «Um des idealen Zieles . . . willen kämpft die Menschheit sich durch Nacht zum Licht. Schon naht die Morgenröte des Fortschritts. Aber gerade durch ihn werden, wie Rankes berühmter Protest lautet, die Epochen mediatisiert, werden sie entwertet zu bloßen Mitteln des Kommen-

den ... Das Ziel verschlingt die Entwicklung.» Renggers Geschichtsbild ist also «unhistorisch» im modernen Sinne dieses Wortes. Die Geschichte gibt ihm eigentlich nicht, was Huizinga von ihr fordert⁹⁴, Rechenschaft über die Vergangenheit seiner Generation, sondern sie legt, von einem ideellen Ziele aus betrachtet, Rechenschaft ab, wie weit und inwiefern sie sich diesem Ziele genähert habe.

Das Menschenbild

Während uns bei der Darstellung der Geschichtsauffassung Albrecht Renggers mehrere historische Aufsätze aus seiner Feder als Quellen zu Gebote standen, sind wir genötigt, seine Anthropologie aus zerstreuten Anmerkungen zusammenzutragen. Bei oberflächlichem Hinblicken möchte es sogar scheinen, als ob überhaupt keine genügende Grundlage für unser Thema vorhanden wäre. Allein, das anthropologische Problem ist von so zentraler Bedeutung, daß ein Denker wie Rengger sich dazu äußern mußte. Denn neben der Geschichtsauffassung ist vor allem auch die Auffassung vom Wesen des Menschen von entscheidender Bedeutung für die Bestrebungen eines Politikers. Nicht nur bestimmt sie weitgehend die politische Zielsetzung, auch die Wahl der Mittel, die der Politiker zur Erreichung seiner Zwecke für geeignet hält, ist anthropologisch motiviert. «Denn das Bild des Menschen, das wir für wahr halten, wird selbst ein Faktor unseres Lebens. Es entscheidet über die Weisen unseres Umgangs mit uns selbst und mit den Mitmenschen, über Lebensstimmung und Wahl der Aufgaben.»¹

Immer stehen auch Geschichts- und Menschenbild in enger Beziehung zueinander, bedingen und durchdringen sich gegenseitig. Die Geschichte wird gar ein Teil der Anthropologie, wenn der Geschichtsbetrachter bzw. der Politiker den Hauptakzent auf den Menschen legt. Umgekehrt wird die Anthropologie ein Teil der Geschichtsauffassung, wenn diese nicht nur die Menschheit umfaßt, sondern auch, was außer und über dem Menschen wirkt. In beiden Fällen ist aber ihre Trennung mehr oder weniger künstlich, bedingt durch die Diskursivität unserer Sprache.

Renggers Geschichtsauffassung umschließt und bedingt seine Anthropologie. Deshalb haben wir zuerst sein Menschenbild betrachtet und sind nun in der Lage, wesentliche Grund-

probleme seines Menschenbildes aus seiner Geschichtsauffassung herzuleiten.

Im ersten Abschnitt haben wir gezeigt, daß Albrecht Rengger den Menschen «in der Stufenfolge der Wesen»² auffaßt. Wir haben gesehen, wie nach Rengger die schöpferische Kraft sich während endloser Zeiträume stufenweise an allen Formen des Lebens gleichsam übte, bis sie als ihr vollkommenstes Wesen den Menschen hervorbringen konnte³. Es besteht also kein Wesensunterschied zwischen niedrigeren Lebewesen und dem Menschen. Dieser unterscheidet sich von ihnen nur durch die höhere Entwicklung von Anlagen oder Ideen, die sich schon im einfachsten Lebewesen finden. Die Entwicklung der Organisation von den Einzellern bis hinauf zum Menschen ist hier wörtlich als «Auswicklung» eines schon Vorhandenen, nämlich des Schöpfungsgedankens, zu verstehen.

Nun ist aber der Mensch nicht nur «Natur» in unserm Sinne dieses Wortes, sondern Geist und Seele gehören auch zu seinem Wesen, ja sie machen es erst aus. Rengger sagt selber: «Wir finden in den Aeüßerungen unseres Denk- und Willensvermögens eine solche Verschiedenheit von allen sinnlichen Erscheinungen, die wir, sei es an uns selbst oder in der übrigen Natur, wahrnehmen, daß wir dasselbe einem besonderen, uns einwohnenden Wesen, das wir Seele nennen, zuschreiben. Nach der Eigentümlichkeit seines Wirkens stellen wir uns dieses Wesen als etwas ganz Unkörperliches, Geistiges vor und erklären uns so die Möglichkeit seiner beständigen Fortdauer, während alles Körperliche der Zerstörung unterliegt.»⁴ Erhebt sich also der Mensch doch seinem Wesen, nicht nur dem Grade nach, über die übrige Kreatur empor? — Rengger verneint es: «Wir sehen . . . bei den Tieren, wenigstens bei den höheren, durch ihren Körperbau uns näher stehenden Klassen derselben, Handlungen, die denen ähnlich sind, welche bei uns von der Seele ausgehen. Wir müssen ihnen Gedächtnis, Einbildungskraft, das Vermögen, Ideen zu verbinden und darnach einen Willen zu äußern, einräumen, und so unendlich groß auch der Abstand zwischen ihren Seelenverrichtungen und den unserigen ist, ihnen ebenfalls eine Seele zuschreiben.»⁵

Wir erhalten durch diese Aeüßerung die Bestätigung dessen, was wir oben S. 17 ff. ausgeführt haben: Daß Rengger, obwohl er den Menschen in seinem Wesen nicht von den übrigen Lebewesen abhebt, keines Materialismus' bezichtigt werden darf.

Es ist von großem Wert, daß er in diesem Zusammenhang den Genfer Charles Bonnet als Kronzeugen anführt⁶. J. Witzig hat gezeigt⁷, wie dieser große, tiefreligiöse Naturforscher des 18. Jahrhunderts geistige Beziehungen zu Leibniz hatte, und wir erkennen hiermit einen Kanal, durch welchen Leibniz'sches Gedankengut zu Rengger gelangt ist.

Auf Grund solcher geistiger Beziehungen wagen wir die Auffassung Renggers von der Stellung des Menschen innerhalb der Wesen als leibnizisch zu bezeichnen. Wie bei Leibniz die Gesamtheit der Monaden eine Art Pyramide darstellt, deren Basis die anorganische Welt bildet, auf der die organischen Wesen aufruhend und in einer kontinuierlichen aufsteigenden Bewegung zum Menschen als dem vollkommensten Wesen dieser Welt hinaufleiten, so versteht auch Rengger die Weltordnung als pyramidale Anordnung der Wesen. Und da Leibniz den Menschen nicht als höchstes Wesen überhaupt auffaßt — er ist bloß der Herr der Erde — ist es logisch, daß die Spitze der Pyramide, Gott, über ihm steht. Folgerichtig läßt er die Stufenleiter über den Menschen hinausführen und nimmt an, es gebe auch noch Zwischenglieder zwischen dem Menschen und Gott. Warum sollte es sie nicht geben? Ueberall herrscht das Gesetz der Kontinuität; nirgends gibt's einen Sprung in der Weltordnung, auch nicht vom Menschen zu Gott! — In diesem das All umfassenden System nimmt also der Mensch eine Zwischenstellung ein. Er ist das höchste Wesen der Erde, aber über ihm erhebt sich das Reich der Geister, an dessen Spitze Gott steht⁸.

Daß auf der Basis eines solchen Menschenverständnisses der Schritt zur Palingenesie naheliegt, haben Bonnet und Lessing durch die Tat bezeugt⁹. Auch Rengger kommt im Zusammenhang mit den über die Menschen- und Tierseele angestellten Betrachtungen auf die Seelenwanderung zu sprechen und läßt die Stufenleiter der Wesen über den Menschen hinaus emporführen. Er führt aus, die Seelenwanderung sei bei den Hindus, den Aegyptern und Skyten ein allgemein verbreiteter Glaube, und sie

sei von Pythagoras und Plato zum philosophischen Lehrsatz und von den antiken Dichtern zum poetischen Gemälde ausgebildet worden; und er fährt fort: «Sollte je ein zweiter Pythagoras diese Idee wieder auffassen und mit den Hilfsmitteln, welche eine richtigere Kenntnis der tierischen Organismen darbietet, ausführen wollen, so würde es ihm nicht schwer fallen, eine ganz folgerichtige Seelenlehre aufzustellen, indem er das geistige Wesen alle Stufen der organischen Gebilde der Reihe nach durchwandern, mit immer künstlicheren Werkzeugen sich fortschreitend entwickeln und, wenn es im Menschen die größte hier erreichbare Vollkommenheit erlangt hätte, zu noch höheren Organismen auf einen anderen Weltkörper übergehen ließe.»¹⁰

Diese kosmologische Weltanschauung ist, wie wir gesehen haben, wesentlich für Renggers Geschichtsauffassung; sie ist auch die Grundlage seines Menschenverständnisses. Die Erkenntnis, daß dieses Weltbild leibnizianische Prägung hat, ist dabei für unsere Zwecke weniger wichtig als die Schlüsse, die wir daraus ziehen können.

Wie die Monadologie Leibnizens ist auch das Weltbild Renggers durch einen dynamischen Grundzug charakterisiert. Die Weltordnung ist nicht bloß statisch, sondern dynamisch «geschichtlich», als teleologisch bestimmtes Geschehen verstanden. Von dieser Idee her haben wir ein tieferes Verständnis für das Gesetz der kontinuierlichen Entwicklung und für den Fortschrittsgedanken Renggers gewonnen. Von hier aus verstehen wir auch seine Auffassung des Menschen als eines sich entwickelnden Wesens. In Analogie zur stufenmäßigen Gliederung der organischen Welt überhaupt gibt es auch eine Stufenreihe des menschlichen Entwicklungsstandes. Sie gibt den Maßstab für die Beurteilung der Menschheitsgeschichte sowohl als auch des Einzelmenschen. Denn so hoch der Kulturstand einer Epoche auch sein mag, jeder Mensch muß vorne anfangen und als Individuum gewissermaßen den Entwicklungsgang der Gattung nachvollziehen¹¹.

Auf der untersten Stufe lebt der Mensch noch im «wilden Naturzustand»¹². Es ist dies nicht die geträumte Unschuld und Vollkommenheit des unzivilisierten Menschen im Sinne Rousseaus; vielmehr herrschen da «Selbstsucht und Eigennutz»; «die

Notwendigkeit gemeinnütziger Anstalten und der Vereinigung zu gegenseitiger Hülfe» wird noch nicht eingesehen¹³. Das Volk ist hier noch ein «roher Haufen»¹⁴, eine «rohe Menge»¹⁵. Gesetzlosigkeit und Anarchie charakterisieren das Zusammenleben dieser Menschen. Dazu kommt «ein Hang zum Müßiggehen und zur Untätigkeit», ein Versunkensein «in frommem Nichtstun»¹⁶. Der «sichere, aber eiserne Zügel des Instinktes» leitet diese Menschen, nicht die Vernunft. Der Sündenfall, das Erwachen zum moralischen Bewußtsein, hat sich noch nicht ereignet¹⁷. — Rengger läßt keinen Zweifel darüber bestehen, daß er diesen Zustand noch nicht für allgemein überwunden hält. Nicht nur die primitiven Völker leben noch auf dieser Stufe, sondern auch die ungebildeten Volksschichten der europäischen Staaten. Man vergleiche hiezu die teilweise zitierte Beschreibung von Charakter, Sitten und Neigungen des Nidwaldner Volkes in seinem «Bericht über den Zustand des Distriktes Stanz» vom 25. Weinmonat 1798!¹⁸

Es ist aber nicht die Bestimmung des Menschen, in diesem Zustande zu verharren; es liegt in seiner Natur, «immer nach Höherem und Besserem zu streben»¹⁹. «Der Mensch ist zum besser werden, zur Veredlung bestimmt; dies ist seine hohe Natur.»²⁰ Die «Perfektibilität des Menschen» ist ein herrschender Begriff des modernen Zeitalters²¹.

Das Ziel dieser Vervollkommnung ist die höchste Ausbildung «aller geistigen und moralischen Kräfte des Menschen, sodaß sie im Ebenmaße neben einander bestehen und die h ö c h s t m ö g l i c h e S u m m e v o n M e n s c h e n g l ü c k h e r v o r b r i n g e n»²². In diesem idealen Menschenbild erscheint der Mensch als «freies, selbständiges Wesen, das sich selbst bestimmen und keinem andern zum Mittel dienen soll». Das «Gesetz der Menschenwürde, der Gleichheit aller nach einem Bilde Geschaffenen» hat hier Geltung²³. Der Mensch lebt da nicht nur für sich, sondern in Gemeinschaft mit seinesgleichen; «Selbstsucht und Eigennutz» sind vom «Gemeinsinn» überwunden²⁴. Alle Kräfte sind in dieser idealen Gesellschaft «durch wetteifernde Tätigkeit zum Wohle des Ganzen in Bewegung gesetzt»²⁵. Mit einem Wort: Die Vernunft herrscht auf der höchsten Kulturstufe.

Zwischen den beiden Stufen des primitiven Anfangs und des optimalen Endes gibt es eine lange Reihe von Zwischenstadien.

Eines der wichtigsten erreicht der Mensch durch den «Sündenfall»²⁶. Von da an sagt ihm die Vernunft, was gut und böse ist. Die «Unschuld der Kindheit» ist damit überwunden; aber bis zur Reife des Lebens, bis zur Weisheit des Alters ist noch ein weiter Weg.

Dieser Stufengang der menschlichen Wesen ist die Grundidee in Renggers Anthropologie. Daß dabei den Erziehungs- und Bildungsfragen eine große Bedeutung zukommt, ist naheliegend. Bevor wir aber die bezüglichen Gedanken untersuchen, versuchen wir, das Wesen des Menschen und die menschlichen Entwicklungsstufen im Sinne Albrecht Renggers etwas eingehender darzustellen.

Die Menschen «im rohesten Zustande», wie z. B. die primitiven Naturvölker, erscheinen ihm, wie wenn sie «erst gestern aus den Händen der Natur gekommen wären, die ersten Lebensbedürfnisse durch die einfachsten Mittel kümmerlich befriedigend und nur durch Zufall und vorübergehend in kleine Gesellschaften vereinigt, wie dies auch manche Tiergattungen sind»²⁷. Hier steht der Mensch also noch auf einer «tierischen» Stufe. Von da aus steigt er, die Kräfte seiner Vernunft entfaltend, immer höher, geht den Gang «vom Zustande der Rohheit zur Zivilisation»²⁸. Diese Entwicklung vollzieht sich gesetzmäßig; es ist ja Aufgabe des Geschichtsschreibers, «das Gesetz aufzusuchen, nach welchem die geistige Natur des Menschen . . . fortschreitet»²⁹. Denn «es gibt für unsere moralische Natur ebenso unabänderliche Gesetze als für die Körperwelt». «Wer in der Welt der materiellen Erscheinungen eine fortlaufende Verkettung von Ursachen und Wirkungen sieht, wer sich zu den allgemeinen Gesetzen erhebt, unter deren Herrschaft sie stehen, dem wird es zum Bedürfnis, diese Ordnung auch in die moralische Welt einzutragen.»³⁰

An diesem Punkte sind wir zu einem zentralen Problem in Renggers Auffassung vom Wesen des Menschen gelangt. Der Mensch, welcher den rohen Naturzustand hinter sich hat, der anfängt, «dem Leitfaden der wählenden Vernunft» zu folgen³¹, der Mensch als ein freies, selbständiges Wesen, das sich selbst bestimmen kann, soll in seinem Tun und Wollen doch bloß nach Gesetzen tun und wollen! Liegt darin nicht ein Wider-

spruch? Entweder kann doch die «wählende Vernunft» frei wählen, oder ihr Wollen ist *d e t e r m i n i e r t*, d. h. unfrei. — Das Problem der (Willens-)Freiheit stellt sich hier in aller Schärfe.

Das Freiheitsproblem ist eine Grundfrage aller Philosophie. Wie hat es Albrecht Rengger gelöst?

In seinem Denken ist die Freiheit *v e r n ü n f t i g* begründet. «... la vraie liberté ne peut être que le produit des lumières ...», schreibt er seinem Freunde Laharpe³². «Die neugeborenen Söhne der Freiheit» in Frankreich sind nicht frei; denn: «Nicht ihre Vernunft hat sie frei gelassen; in einem unbewachten Augenblick sind sie den verdienten Ketten entlaufen.»³³ Wo die Vernunft noch nicht maßgebend ist, wo der Mensch noch dem Leitfaden des Instinktes folgt, da ist Freiheit überhaupt noch nicht vorhanden. Da ist der Wille des Menschen kausal durch egoistische Triebe oder natürliche Ursachen bedingt. Der Mensch ist noch von Leidenschaften beherrscht; er ist nicht kraft eines eigenen freien Willens *t ä t i g*, sondern er «erleidet», ist passiv; er handelt zwangsmäßig. Der willkürlich handelnde Mensch ist nur scheinbar frei; genau besehen stehen seine Handlungen unter dem Kausalgesetz. — Wo hingegen die Vernunft «erwacht»³⁴ ist, kann sich der Mensch über das Tierreich emporheben; durch sie entsteht die Kultur. Sie gibt ihm die Erkenntnis des Guten und des Bösen und macht ihn so zum moralischen Wesen. Durch sie wird Geschichte möglich, denn ohne sie steht der Mensch völlig im Banne des Augenblicks.

Der Mensch wird also durch die Vernunft frei. Dies bedeutet: Im Unterschied zum primitiven Menschen erkennt der vernünftige Mensch die Zusammenhänge des Geschehens. Sein Horizont wird erweitert in der Richtung der Vergangenheit und der Zukunft. Er erkennt eine Weltordnung und — ebenfalls durch die Vernunft — das Reich der Zwecke. Deutliche, klare Vorstellungen machen den Menschen frei, und der Wille ist nur frei, wenn er durch die Vernunft determiniert ist, durch die Vernunft, die allein imstande ist, das Wahre und Gute als Ziel und Zweck des Wollens zu erkennen und zu erstreben.

Das «allgemeine Naturgesetz» (Kausalgesetz) und das «moralische Gesetz» sind aber nicht ein und dasselbe. Das freie Wol-

len ist nicht kausal, sondern durch *Z w e c k e* bestimmt, die unter sich in einem geordneten Verhältnisse stehen; und diese höhere gesetzmäßige Ordnung ist eben Erkenntnisgegenstand der Vernunft. Wohl sagt Rengger: «Unser Geschlecht ist gleich den übrigen dem allgemeinen Naturgesetz unterworfen . . .»; aber er fügt auch bei, daß es «etwas ganz anderes ist, menschliche Handlungen als Naturbegebenheiten (zu) betrachten, oder seine und anderer Handlungsweise nach dem moralischen Gesetze (zu) beurteilen»³⁵.

Durch seine Triebe und Leidenschaften reicht der Mensch hinab in den Bereich des allgemeinen Naturgesetzes, wo die Wesen durch die eiserne Kette von Ursachen und Wirkungen umschlungen sind. Der freie Mensch aber, der sich ganz der Herrschaft der Vernunft unterstellt, folgt nicht mehr dem allgemeinen Naturgesetz, sondern dem Gesetz des Sollens.

Diese beiden Menschentypen, der «natürliche» und der freie, bezeichnen wiederum die beiden äußersten Enden der Stufenleiter des menschlichen Wesens. Die zivilisierte Menschheit hat die primitive Stufe überschritten, aber die zweite noch nicht erreicht. Das «Volk», der «große Haufen», steht der ersten noch nahe; der Gebildete strebt dem idealen Menschentypus zu.

Die Unterwerfung des Menschen unter die Gesetze der Vernunft ist also wesentlich für den höher entwickelten, freien Menschen. Dies zeigt sich vor allem in seinem Verhalten gegenüber den Mitmenschen. Während der Instinkt des rohen Menschen egoistisch ist und nur das Wohl des Ich erstrebt, geht die Vernunft aufs *Allgemeine*: «. . . denn gerade das Allgemeine, sich über alles Erstreckende, ist dem Begriff der Aufklärung wesentlich.»³⁶ Die Menschheit wird ihr Ziel, die höchste Kultur der Vernunft, erst erreichen, wenn es nicht nur einzelne Individuen so weit gebracht haben, sondern alle zusammen. «Wenn ein kleiner Teil einer Nation auf Kosten der übrigen mehr oder weniger Bildung besitzt, so ist sie noch weit von diesem Ziele entfernt . . . *Allgemeinheit* nach den durch die natürlichen und gesellschaftlichen Verhältnissen gegebenen Abstufungen ist . . . ein Hauptcharakter der wahren Kultur.»³⁷

Die Begriffe Allgemeinheit, Menschheit, Gesellschaft werden daher um so wichtiger, je höher der Mensch sich entwickelt

hat. Die Primitiven sind bloß «durch Zufall und vorübergehend in kleine Gesellschaften vereinigt»³⁸. Der zivilisierte Mensch hingegen — das gehört schon zu diesem Begriff — ist ein «gesellschaftliches Wesen; er ist bestimmt, mit Menschen zu leben»³⁹.

Den rohen Menschen geht die Fähigkeit ab, sich zum Allgemeinen zu erheben. Die Vernunft hat sie noch nicht vom eigenen Ich befreit: «Ihr ganzer Wirkungskreis gleicht einem Spinnengewebe, in dessen Mittelpunkt die Selbstsucht sitzt und mit aufgehobener Hand nach der Beute lauscht, die ihren Faden berührt. Kein Mittel ist ihnen zu gut oder zu schlecht, kein Umweg zu weit oder zu rauh, keine Ränke sind zu verwickelt oder zu mühsam, wenn sie ihrem Egoismus frönen und ihr Haus noch in die ferne Zukunft bestellen können. Sie schätzen Menschen und menschliche Einrichtungen gerade so viel, als ihnen dieselben einbringen. Wenn sie satt sind, so hungert's keinen im Lande; und ihr Wohlbefinden ist der Maßstab des allgemeinen Wohlbefindens. Sogar wird die Sache ihres Eigennutzes zur Sache Gottes; das Vaterland ist in Gefahr, wenn ihr Interesse in Gefahr ist; und ohne Rettung ist es verloren, wenn ihre Unfehlbarkeit einmal öffentlich bezweifelt und ihr Einfluß verringert wird.»⁴⁰

Der so im «Eigennutz», im «Privatinteresse» verhaftete Mensch erklimmt eine höhere Stufe menschlicher Würde nur, wenn er sich der Vernunft, oder wie man sie hier nennen kann, dem «Gemeingeist», dem «Gemeinsinn», dem «esprit public» unterstellt⁴¹.

Albrecht Rengger hat 1793 eine Skizze, die «Ideen zu einem Aufsatz über Gemeinsinn, Gemeingeist», entworfen⁴². Der Gemeinsinn erscheint darin als höchster Grad einer Stufenreihe, die beim «tierischen Instinkt» beginnt und über die «Vaterlandsliebe» aufsteigt. Diese, sagt er, sei «im Grunde doch nur eine Tugend der ungebildeten Menschheit, aber zu ihrer Erziehung notwendig». Der «höhere Gemeinsinn» hingegen «kennt keine Grenzen in Rücksicht auf Interesse und Teilnahme am Wohl und Weh der gesamten Menschheit . . . , hat alles Gute der Vaterlandsliebe, geht aber noch weiter und dehnt sich von da, je nach dem Vermögen jedes einzelnen, immer mehr aus». «Liebe des Vaterlandes, Göttin . . . zürne nicht, wenn wir deinen männ-

lichen Sohn — Gemeinsinn — an deiner Stelle auf den Altar setzen; doch wie wolltest du zürnen? Nür für ihn hattest du ja Besitz von unseren Herzen genommen.»

Mit solchen Gedanken will aber Rengger nicht zu den schwärmerischen Kosmopoliten gehören; er verwahrt sich ausdrücklich dagegen; «denn der wahre Gemeinsinn äußert sich am allerkräftigsten im eigenen Berufskreise, in den er so viele gemeinnützige Wirksamkeit zu bringen sucht, als derselbe seiner Natur nach fähig ist». Durch die Beziehung aufs Ganze gewinnt der Mensch «an inniger Tätigkeit im Berufskreise selbst»⁴³. — Die kosmopolitische Seite des Gemeinsinns begründet Rengger durchaus empirisch: «Die vielen Berührungspunkte zwischen allen europäischen Völkern, der schnelle Ideenumlauf, die gegenseitige Abhängigkeit, die Verschmelzung der Sitten, Charaktere usw., alles beweist, daß der Zeitpunkt des eigentlichen Gemeinsinns herannaht.» — Mit einer echt rationalistischen Deduktion schließt er die Aufsatzskizze: «Wenn doch bald allgemein erkannt würde, daß nur der gute Staatsbürger ein guter Gemeindebürger, nur der gute Weltbürger ein guter Staatsbürger sein kann!»⁴⁴

Die Auffassung Renggers, nach welcher der rohe Mensch ein vernunftloses und daher unfreies Wesen ist, das egozentrisch alles auf sich bezieht, und seine Auffassung vom Wesen des vernünftigen und (durch die Vernunft) freien Menschen, der seine Selbstsucht, weil sie unvernünftig ist, überwindet und an ihrer Stelle den Gemeinsinn zur Richtschnur des Denkens und Handelns wählt, dieser Gedanke birgt Probleme in sich, deren logische Folgen besonders für das staatstheoretische Denken von großer Tragweite sind. — Wir sind ihm bei der Betrachtung der Entwicklungsstufen des Menschen begegnet und erkennen dabei einen besonders wichtigen Gesichtspunkt, unter welchem Rengger den primitiven vom höher entwickelten Menschen unterscheidet. Auf die Seite der Triebe und Leidenschaften, wo das allgemeine Naturgesetz herrscht, gehört der Egoismus; auf die Seite der Vernunft und der Freiheit, wo das moralische Gesetz herrscht, gehört der Gemeinsinn. Der rohe Mensch ist also seinem Wesen nach asozial; zum Begriff des vernünftigen Menschen gehört, daß er ein gesellschaftliches Wesen ist⁴⁵.

Ein wichtiger Grundgedanke in Renggers Menschenauffassung, der aus der Bestimmung des Menschen zur Vernunft im Sinne des Gemeingeistes hervorgeht, ist der, daß der Mensch ein freies, selbständiges Wesen sei, «das sich selbst bestimmen und keinem andern zum Mittel dienen soll»⁴⁶. Die Fähigkeit und die Kompetenz, sich selbst zu bestimmen, eignen allerdings nur dem vernünftigen Menschen. Der rohe Mensch ist noch «unmündig»⁴⁷. Sobald er sich aber der Vernunft und dem Gemeinsinn unterstellt, wird er frei und selbständig. Dies ist wesentlich: Renggers Idee des Gemeinsinns soll nicht etwa zu einem totalitären Kollektivismus führen, sondern den Einzelmenschen in seiner Würde heben; kraft ihrer Vernunft können die freien Menschen frei über sich bestimmen. Und hieraus folgt auch, daß der Mensch keinem andern zum Mittel dienen soll. Der rohe, selbstsüchtige Mensch erhebt sich noch nicht auf die Höhe dieser Erkenntnis; ihm ist recht, was ihm nützt. Der freie Mensch aber stellt sich auf einen höheren, die ganze Gesellschaft berücksichtigenden Standpunkt und erkennt im Hinblick aufs Ganze diesen Grundsatz der Menschenwürde.

Natürlich ist damit die individuelle Freiheit eingeschränkt; aber es handelt sich ja um eine vernünftige Einschränkung. Die Freiheit des einzelnen findet da ihre Grenze, wo sie mit derjenigen eines anderen in Widerstreit gerät. Der alte Rechtsgrundsatz «Quod tibi fieri non vis, alteri ne feceris ist der Inbegriff der rechtlichen Verhältnisse des in Gesellschaft lebenden Menschen...»⁴⁸

Hierin stimmt Rengger ganz mit Kant überein. Dieser äußert in der «Metaphysik der Sitten» (1797) ganz ähnliche Gedanken: «Handle so, daß dein Handeln sich im gesetzmäßigen Einklang befindet mit dem Handeln aller Menschen»; oder: «Handle so, daß deine Freiheit mit der aller Menschen bestehen kann»; oder: «Wahre dein persönliches Recht, verletze kein fremdes; befördere, soviel an dir ist, die Gerechtigkeit, die jedem das seine sichert»⁴⁹. Das berechtigt uns aber nicht, Rengger schlechthin als «Kantianer» zu bezeichnen. Das Wesentlichste an der Philosophie Kants, die Kritik der Vernunft, hat seine Weltanschauung unberührt gelassen; er blieb in einem vor-

kantischen, naiven Vernunftglauben befangen. Am nächsten steht er Kant in seinen ethischen Anschauungen; aber auch hier unterscheidet er sich wesentlich vom Königsberger; nicht nur durch die erkenntnistheoretische Grundlage derselben, sondern auch dadurch, daß für ihn das Ziel des sittlichen Handelns in der Glückseligkeit liegt⁵⁰, welcher der kantische Rigorismus diametral entgegengesetzt ist.

Auch die epochale Idee der Gleichheit hat im Denken Albrecht Renggers eine charakteristische Formulierung gefunden; sie fügt sich durchaus in den Rahmen seiner Anthropologie und wird mit der Idee der Entwicklungsfähigkeit des Menschen nicht nur versöhnt, sondern durch sie geradezu begründet.

Wir haben schon oben (S. 42) einem Zitat entnehmen können, daß er unter dem «Gesetz der Menschenwürde» die «Gleichheit aller nach einem Bilde Geschaffenen» verstand. Die biblische Gotteskindschaft des Menschen ist hier also auch eine Grundlage der Gleichheit. Das Hauptproblem bestand jedoch für Rengger darin, die Idee der Gleichheit aller mit seiner Auffassung von der Perfektibilität des Menschen in Einklang zu bringen. Nach derselben sind ja die Menschen verschieden, je nachdem sie dem rohen Zustande oder dem Ziel der Zivilisation näher stehen. Dies gilt, wie wir gesehen haben, für die ganze Menschheit und auch für das Individuum. Der Einzelmensch ist «das hilfloseste aller Geschöpfe, so wie er auf die Welt gesetzt wird; die Erziehung macht ihn erst zum Menschen . . .»⁵¹

Auf Grund unserer bisherigen Ausführungen können wir erwarten, daß Albrecht Rengger unter der Gleichheit der Menschen nicht eine Gleichheit der Individuen schlechthin, sondern nur eine Rechtsgleichheit verstand. Seine Idee der Gleichheit fußt auf dem Gedanken, «daß alle Menschen gleiche Ansprüche auf die Ausbildung ihrer Vernunft und Sittlichkeit haben»⁵². — So äußerte er sich anno 1795; zwanzig Jahre später formuliert er den gleichen Gedanken in seinem «Bericht über die Armen-Erziehungsanstalt in Hofwyl». Er erörtert da, «was unter den so oft mißbrauchten Worten von Gleichheit und Ungleichheit der Menschen verstanden werden muß: gleiche Rechte aller auf Achtung für Menschenwürde und Ausbildung der in uns

liegenden Kräfte, auf Selbständigkeit und Lebensgenuß...»⁵³
In dieser Hinsicht sind die Menschen einander gleich. «Jede Beeinträchtigung von den Rechten und Freiheiten auch des geringsten meiner Mitbürger wird auch für mich eine solche; und wenn diese von der Regierung selbst geschieht, wenn sie ein Mitglied der Gesellschaft seiner Freiheit oder gar seines Lebens beraubt, so muß ich doch zu meiner Beruhigung wissen, daß diese Beraubung eine verdiente Strafe für schädliche Handlungen ist.»⁵⁴

So bringt Rengger die Idee der Gleichheit mit dem Entwicklungsgedanken in Uebereinstimmung, ja er begründet sie durch diesen. Nicht darin besteht die Gleichheit, daß die Menschen hier und jetzt alle gleich sind; das wäre absurd. Die Begründung der Gleichheit der Menschen liegt in der Bestimmung, sich zu vervollkommen. Der Satz von der Gleichheit der Menschen «folgt aus dem allgemeinen Glückseligkeitsprinzipium, aus der Bestimmung aller Menschen zu einer angenehmen Existenz», schreibt er an Escher, welchem der Beweis nicht recht gelingen wollte, daß «alle Neger, russischen und schweizerischen Leibeigenen (selbst die Keffiker mitgerechnet) mit allen Großen, Fürsten, Gerichtsherren, gleich freie Leute von Natur sind und sein sollten»⁵⁵.

Damit haben wir das Wesentliche der Anthropologie Renggers dargestellt. Wir haben die Perfektibilität des Menschen als den wichtigsten Gedanken herausgehoben und gezeigt, wie sich das Wesen des Menschen auf den beiden extremen Entwicklungsstufen ausprägt. Welche Mittel erachtet nun Albrecht Rengger für geeignet, den Entwicklungsgang des Menschen zu fördern? Dies ist eine zentrale Frage im Denken und in der politischen Wirksamkeit Renggers; denn nicht nur der unerwachsene Mensch ist zum vollwertigen, guten Menschen heranzubilden, der «rohe Haufen» ist auch noch ungebildet und muß zu wahren Menschen-tum erzogen werden.

Ein erstes Bildungsmittel sieht Rengger in der Arbeit. Es gehört ja zum Wesen des Menschen, aufwärts zu streben. Dies geschieht aber nicht von selbst, sondern nur durch die bewußte, gewollte Aktivität des Menschen. Der Mensch ist ein zur Tat bestimmtes Wesen.

Emanuel Dejung hat bereits den Aktivismus Renggers hervorgehoben⁵⁶. Er sieht die auf die Tat gerichtete Naturanlage Renggers im Zusammenhang mit dem ethischen Idealismus Fichtes. Bei diesem beruht aber die Bedeutung der Tat auf anderen weltanschaulichen Voraussetzungen — das Ich soll das Nicht-Ich überwinden — als bei Rengger, nach welchem es zum Wesen aller Geschöpfe gehört, daß sie aufwärtsstreben. Fichtes Dualismus von Ich und Nicht-Ich steht Renggers Monismus gegenüber.

Bei Rengger ist es die Idee des kosmologisch begründeten Fortschrittes, welche seinen Aktivismus bestimmt. Und je höher der Mensch sich entwickelt, desto deutlicher offenbart sich sein aktives Wesen. — Das primitive Volk ist seiner Natur nach noch «träge und schwer beweglich»⁵⁷. So sagt er vom Nidwaldner Volk, es sei in «frommes Nichtstun» versunken und wolle am Ende lieber hungern als arbeiten⁵⁸. Es habe einen «Hang zum Müßiggehen und zur Untätigkeit». Auf der andern Seite aber, fährt er fort, «sind bei diesen Talbewohnern unverkennbare Anlagen vorhanden . . .»⁵⁹. Der Mensch ist seinem Wesen nach doch ein vernünftiges, entwicklungsfähiges Wesen. Wenn er aber eine höhere Entwicklungsstufe erreicht, erhält die Aktivität ein immer größeres Gewicht. Denn: «Wer arbeitet, ist zu was nütze in der Welt, und wer nicht arbeitet, ist zu nichts nütze, er mag übrigens Aristokrat oder Demokrat sein!»⁶⁰ «Unsere Organisation ist auf Bewegung, nicht auf Ruhe berechnet.»⁶¹ Ja, «kein Arbeitsfähiger hat das Recht, die Hände in den Schoß zu legen . . .»⁶².

Das tätige Leben ist also für den Menschen wesentlich; es entspricht der aufwärtsstrebenden Entwicklung aller Wesen des Kosmos. Die Arbeit ist nicht bloß Erwerbsmittel, sondern ebenso sehr Bildungsmittel. Dennoch wäre es falsch, wenn wir diese Idee verabsolutieren würden. Die Arbeit ist nicht Zweck, sondern eben Mittel. Rengger warnt vor der geistlosen, mechanisch verrichteten Arbeit (wozu sie im technischen Zeitalter für die Mehrheit der Arbeitenden geworden ist) und betont: «Ein anderes, nicht minder wichtiges Augenmerk bei der Bildung zur Arbeit besteht darin, daß der Arbeiter nicht bloß Maschine werde, daß er den Zweck der Arbeit und der dazu erforderlichen Handgriffe einsehe, mit einem Wort, daß er mit

Verstand arbeite.»⁶³ Die richtig verstandene Arbeit bildet Genauigkeit und Ordnungssinn aus; und gerade diese Eigenschaften sind es, «die bei der großen Volksklasse am meisten vermißt werden»⁶⁴.

Als weiteres, sehr wichtiges Bildungsmittel nennt Rengger das Eigentum. Kurz und prägnant drückt er sich im Aufsatze über die Befreiung Griechenlands aus: «Sicherheit des Eigentums ist die Mutter des Arbeitsfleißes, und dieser führt zum Wohlstand und zur Geisteskultur.»⁶⁵ Ja, er ist so überzeugt von der Bedeutung des Eigentums für den inneren Wert des Menschen, daß er im Anschluß an Sieyès ein gewisses Eigentum als Bedingung des Wahlrechts fordert⁶⁶.

Das Eigentum ist also ein «großes Bildungsmittel für das Volk». «Vom Grundeigentume, so klein es auch sein mag, geht bei demselben (beim Volk) der Geist der Ordnung, des Arbeitsfleißes, der Mäßigkeit aus. Neben der Selbstständigkeit, die es gewährt, wird es zu einer Quelle der Sittlichkeit wie des Wohlstandes.» Glücklicherweise nehme die Verteilung des Grundeigentums immer mehr überhand, «wo keine hemmenden Maßregeln der Regierungen den natürlichen Gang der Dinge stören». Da, wo das Volk, «statt Eigentumsrechte zu besitzen, selbst das Eigentum anderer ist, sollte man gar nicht von Volksbildung sprechen». — Rengger stützt diese Ueberzeugung durch ein Zitat aus einer statistischen Abhandlung: «Dans les pays de petite culture, on compte un vieillard sur 28, et un seulement sur 32 dans les pays de grandes fermes.»⁶⁷

Ein interessanter Beleg für die Idee Renggers, das Eigentum sei eines der vorzüglichsten Erziehungsmittel, ist ein Brief an Escher vom 27. Dezember 1821⁶⁸. Dieser hatte ihm geschrieben: «Gerne sehe ich auch auf umfassendere Verhältnisse der Menschheit hin, doch finde ich immer, daß wir in der Schweiz im allgemeinen weiter gerückt sind als andere Völker, und daher ist mir, auch bloß als Mensch, die weitere Selbstständigkeit meines Vaterlandes von der ersten Wichtigkeit . . .» — Hierauf antwortete Rengger: «Auch ich, mein Teurer, bin lieber ein Schweizer als etwas anderes und setze auf die Selbstständigkeit meines Vaterlandes einen großen Wert, obwohl ich fühle, daß die

Scheidewände zwischen Nation und Nation beinahe alle herunter sind und daß die Ausbildung der Humanität an die Stelle des Patriotismus', der Mensch an die Stelle des Bürgers treten muß. Allein das schweizerische Volk hat, wie Du sagst, große Vorzüge vor andern und wird sie noch lange haben; es ist, in Masse genommen, verständiger und sittlicher als andere. Ich schreibe dies hauptsächlich der größeren Menge von Eigentümern, der Teilung des Eigentums, dieser großen und besten Primarschule zu, und dann auch der Gemeindeverwaltung, die selbst in den ehemaligen aristokratischen Kantonen für Bildung und Gemeingeist einen großen Spielraum ließ und von der alle Freiheit ausgehen muß.»⁶⁹

Wo durch Arbeitsfleiß Wohlstand und Geisteskultur erreicht ist, wo die Vernunft sich immer mehr regt, wird der freie Gedankenwechsel zu einem unentbehrlichen Bildungsmittel. Dieser Idee galt die Rede, die Rengger 1793 vor der Helvetischen Gesellschaft in Olten hielt⁷⁰. Ihr Grundgedanke ist: Die Meinungsfreiheit ist ein nicht wegdenkbares Attribut der Menschenwürde. Wer in irgend einer Weise der freien Meinung eines Menschen mit Intoleranz begegnet — sei es nun ein einzelner oder eine «Partei» (vom Staat reden wir noch nicht) — der verstößt gegen das oben erwähnte gesellschaftliche Grundgesetz: *Quod tibi fieri non vis, alteri ne feceris*. «Unduldsamkeit und Verketzerungssucht ist immerdar eine verderbliche Sitte, weil sie dem Menschen eines seiner vorzüglichsten Bildungsmittel, den Gedankenwechsel mit anderen verkürzt und einschränket; sie wird es aber um so viel mehr, je wichtiger der Gegenstand von den befehdeten Meinungen, je näher uns und je größer die Angelegenheit ist.» Und — alles Forschen (und damit aller Fortschritt) hat ein Ende, wo keine Freiheit der Meinungen ist, wo der Umlauf der Ideen gehemmt und gepreßt wird, «wo man nicht einmal über die Türe seines Hauses schreiten kann: *ubi sentire quae velis et quae sentias dicere licet*».

Vom Standpunkt des einzelnen aus gesehen, heißt diese Forderung Renggers Meinungsfreiheit; im Hinblick auf das menschliche Zusammenleben, d. h. im Urteil des Gemeinnsinns, heißt sie Toleranz. — Jeder Mensch, der dem Leitfaden des Gemeingeistes

folgt, hat Anspruch auf Duldung seiner Meinung, auch wenn sie sich von derjenigen anderer, evtl. sogar der Mehrheit unterscheidet. Keinen Anspruch auf Meinungsfreiheit haben die Unvernünftigen, die Parteifanatiker, die Selbstsüchtigen.

Welches ist aber der Maßstab, mit dem wir diese beiden Menschentypen unterscheiden können? «Wenn ich mich etwas auf Menschen- und Bürgerwert verstehe, so sind es nicht willkürlich gegebene (Partei-)Namen oder isolierte Meinungen und Urteile, die denselben bestimmen. Es ist eine lange Reihe von Reden und Handlungen, aus denen der äußere Mensch besteht, es ist der innere Zusammenhang seines gesamten häuslichen, bürgerlichen und gesellschaftlichen Lebens, es ist der ganze Wirkungskreis eines Menschen und seine ganze Wirkungsart in diesem Kreise, welche den Maßstab zu dessen Würdigung angeben sollen. Bevor ihr also den Spruch der Verdammung über einen Andersdenkenden ausspricht, begleitet ihn in das Innere seines Herzens; ist er da . . . ein menschlicher Herr — begleitet ihn in seinen Berufs- und Geschäftskreis, er mag nun daselbst den Pflug, die Feder oder den Richterstab in der Hand führen; ist er da rechtschaffen und tätig, beschaut und betreibt er seinen Beruf von der gemeinnützigsten Seite — begleitet ihn zu den Söhnen der Armut und in die Hütten des Elends; findet er auch da noch seine gleichbürtigen Brüder und unwiderstehliche Ansprüche an seine Menschlichkeit — begleitet ihn überall, wo auch immer er erscheinen mag, durch alle bürgerlichen und gesellschaftlichen Zirkel; ist er überall ein gehorsamer Untertan des Gesetzes, ist er überall wirksam und nur zum Guten wirksam, und ist das Band der Liebe und des allgemeinen Wohlwollens, das alle Aeüßerungen seines Daseins zu einem schönen Ganzen zusammenreihet, überall unverkennbar . . .»: Dann haben wir einen Menschen vor uns, dem seine Meinungsfreiheit gebührt.

Ist der Mensch aber einer jener «neugeborenen Söhne der Freiheit», deren Wirkungsfeld ein Spinnengewebe darstellt, in dessen Mittelpunkt die Selbstsucht sitzt⁷¹, dann hat er keinen Anspruch auf Duldsamkeit. Dem Egoismus, der «offenbaren Unsittlichkeit» darf, ja muß man entgegentreten. So mag die Unduldsamkeit primitiveren Kulturstufen durchaus angemessen sein, zum höheren Entwicklungszustand des Menschen paßt sie

jedoch nicht mehr. Dem Fortschreiten der menschlichen Natur geht daher die Ausbreitung der Meinungsfreiheit parallel, die ihrerseits zu einem wichtigen vorwärtstreibenden Bildungsmittel wird.

Suchen wir aber nach dem tiefsten Grund der Toleranzidee Renggers, so finden wir ihn in der Unvollkommenheit des menschlichen Wissens. Wohl fordert er, daß «jede Scheidewand von Meinungen und Interessen zwischen uns fallen, die Stimme des Eigennutzes und der Selbstsucht verstummen, und nur ein Wunsch, ein Willen und eine Kraft» in uns rege sein soll, und es ist klar, daß hiermit der Primat des Gemeinnsinns gemeint ist. Aber welches soll die höchste Instanz in objektiv gestellten Streitfragen der Vernunft sein? Es ist bei Rengger in der Forderung der Toleranz die Einsicht enthalten, daß die menschliche Vernunft hier und jetzt nicht unfehlbar sei. Sie wird ihre Vollkommenheit erst nach einer langen Entwicklung in einer fernen Zukunft erreichen. Darum tritt in der Abhandlung über die Verketzerungssucht neben der Kategorie der Vernunft auch die des Herzens auf, und die Rede klingt mit der neutestamentlichen Forderung des «sanften Johannes» aus: «Meine Kinder, liebet euch untereinander!»

Die Menschenrechte der Französischen Revolution finden wir also auch im Denken Albrecht Renggers, und zwar in einer doppelten Begründung: Freiheit, Gleichheit, Brüderlichkeit (bei Rengger Gemeinnsinn genannt), Eigentums- und Meinungsfreiheit sind Bedingungen, die zum höher entwickelten Menschen gehören, ohne die er als solcher gar nicht denkbar wäre. Für den primitiveren Menschen aber stellen sie zum Teil auch Bildungsmittel dar; dies vor allem das Recht auf Eigentum, auf freie Meinung und Meinungsäußerung, auf freien Handel und freies Gewerbe. Sie erlauben es dem einzelnen, sein Wesen zu entfalten, sich höher zu entwickeln, ein freier, selbständiger Mensch zu werden. Die Handels- und Gewerbefreiheit ist in erster Linie das Recht auf die «eigene Industrie und Kunstfertigkeit»; sie ist gewissermaßen Eigentumsrecht, das heilig und unverletzlich sein soll⁷², und das Eigentum gewährt Selbständigkeit und ermöglicht überhaupt höheres Menschentum; «denn nur insofern vermögen wir unsere Bestimmung zu erreichen, als der freie Ge-

brauch unserer geistigen und körperlichen Kräfte uns gestattet ist»⁷³.

Immer aber ist für Albrecht Rengger das Ziel der Menschenbildung die vernünftige, freie, selbständige Persönlichkeit. Auch für die sozial, moralisch und intellektuell am tiefsten stehenden Schichten stellt er dieses Ideal auf. Sich ihm nähern, heißt aber, ihm selber, mit eigenen Kräften zuzustreben. Almosen-Wohlthätigkeit wäre nicht im Sinn und Geist einer Zeit, «wo jeder sein eigenes Werk sein . . . soll»⁷⁴. Daher hat im volkspädagogischen Denken Renggers die Idee der Hilfe zur Selbsthilfe, die wir auch bei den ihm befreundeten Erziehern Pestalozzi und Fellenberg antreffen, eine eminent wichtige Funktion. So schrieb er schon 1796 in der «Rechenschaft über die erstjährige Verwaltung der Armenverpflegungs-Anstalt zu Bern», die Armenpflege befolge dann richtige Grundsätze, wenn sie den Armen die Mittel, «sich selber empor zu heben», zuführe, «weil bei diesem moralischen Körper, so wie beim organischen, nur dasjenige Wachstum und Kräfte vermehrt, was von innen herausgebildet und nicht, was von außen angesetzt wird»⁷⁵. — Auch 1798 forderte Albrecht Rengger, daß die Unterstützung an die notleidenden Nidwaldner, welche die Notwendigkeit der «Vereinigung zu gegenseitiger Hülfe» nicht einsähen, «ganz besonders auf Erleichterung der Erwerbungsmittel und der Selbsthülfe» abzielen soli⁷⁶. — Deutlich betont er den Selbsthilfedanken auch im «Bericht über die Armen-Erziehungsanstalt in Hofwyl» (1815). Er führt aus, der immer mehr um sich greifenden Armut könne am besten dadurch gesteuert werden, «daß die Kinder der Armen zur Selbständigkeit erzogen, d. h. vermittelt ihrer Erziehung in den Stand gesetzt werden, durch sich selbst und ohne fremde Hilfe zu bestehen»⁷⁷.

Es ist interessant, in diesem Zusammenhang darauf hinzuweisen, daß dieser Gedanke der Selbsthülfe in Verbindung mit dem älteren der Selbstverwaltung den modernen ländlichen und städtischen Selbsthilfe-Genossenschaften zu Gevatter stand⁷⁸.

Zum Abschluß dieses Kapitels werfen wir noch einen Blick auf die religiösen Fragen in Renggers Menschenauffassung. Wir behandeln damit ein Thema am Ende, das an den Anfang gehört hätte, und können unsere Anordnung der Gedanken bloß

damit rechtfertigen, daß wir gestehen, diesen Fragenkreis bewußt und ungern vernachlässigt zu haben⁷⁹.

Die religiösen Lebensbezüge des Menschen haben jedoch zu allen Zeiten eine ganz hervorragende Bedeutung, und die Forderung der Glaubens- und Gewissensfreiheit ist ein derart wichtiges Postulat der Epoche Renggers, daß wir hier trotz des spärlichen Quellenmaterials auf sie zu sprechen kommen müssen.

Wir gehen davon aus, daß der gläubige wie der «ungläubige» Mensch stets sein Leben einer höchsten Instanz unterstellt. Jeder führt sein Leben im Hinblick auf einen höchsten Wert, ein höchstes Gut, also im Hinblick auf eine Transzendenz, die der Christ Gott nennt.

Es ist aus unseren Ausführungen schon deutlich geworden, daß Gott, die letzte Instanz, das Summum bonum oder wie man es nennen mag für Rengger die *V e r n u n f t* darstellt. Sie ist ja nicht nur Erkenntnisvermögen, sondern das Grundprinzip, von dem die Welt getragen und geordnet wird. Damit ist Albrecht Rengger ein Glied in der Reihe abendländischer Denker, die den christlichen Gottesbegriff zugunsten eines sekundären, weltlichen Prinzips aufgegeben haben.

Charakteristisch und von sinnbildlicher Bedeutung ist schon der Bildungsgang Renggers: Aus einer Pfarrersfamilie stammend, widmete er sich selbst dem Theologiestudium, amtierte als junger Theologe zunächst, wie das üblich war, als Hauslehrer und wandte sich dann schließlich dem Studium der Natur zu.

Paul Wernle hat die protestantische Theologie des 18. Jahrhunderts und der Helvetik in zwei großen, eigentlich zusammengehörenden Werken ausführlich dargestellt, und er hat darin auch Rengger und seine helvetischen Gesinnungsgenossen berücksichtigt⁸⁰. Hier sei nur darauf hingewiesen, daß sich Rengger noch in seinem Alter am Offenbarungsrationalismus eines Karl Gottlieb Bretschneider (1776—1848) begeistert hat⁸¹.

An dieser Stelle interessiert uns vor allem, ob und wie sich Albrecht Rengger zur Glaubensfreiheit äußerte. — Es ist naheliegend, daß bei ihm dieses Menschenrecht keine wichtige Stellung einnahm. Die Forderung der Glaubens- und Gewissensfreiheit, die seit dem 16. Jahrhundert von konfessionellen, vor allem kalvinistischen Minderheiten erhoben worden war, konnte posi-

tiv nur aus einer positiven Einstellung zum historischen Christentum heraus begründet werden. Dieses bejahende Verhältnis fehlte aber bei Rengger. Der «blinde Glaube»⁸², meinte er, sei nicht mehr von unserer Zeit. Es ist seine Ueberzeugung, daß die Menschheit schließlich den Weg aus der theologischen Dunkelheit an das Licht der Vernunft finden werde. Aus diesem Grunde hat die Glaubensfreiheit hier keine positive Funktion. Sie entspringt nicht einer toleranten Haltung — auf Toleranz haben seiner Meinung nach allein die Aeüßerungen der Vernunft einen legitimen Anspruch — sondern die Indifferenz gegenüber den historischen Konfessionen ist ihre Grundlage. Es handelt sich bei Rengger im Blick auf den vernünftigen Gang der Dinge um ein geduldiges Rücksichtnehmen auf primitive Gesinnungen in der Ueberzeugung, daß etwas Ueberholtes nach und nach von selbst liquidiert werde. Wo er aber mitbestimmen konnte, setzte er sich dafür ein, daß die religiösen Institutionen in ihren Rechten eingeschränkt wurden⁸³.

Daneben mag die «Gesellschaftsraison», der Wille, das Zusammenleben verschiedener Konfessionen vernünftig zu ordnen, mitbestimmend gewesen sein. So trat Rengger dann für die religiöse Freiheit des einzelnen ein, wenn etwa von kirchlicher Seite gegen die Mischehe Opposition gemacht wurde; dann erklärte er, das Recht der Verehelichung zwischen Angehörigen verschiedener Konfessionen sei «eine notwendige Folge der Religionsfreiheit»⁸⁴. Im übrigen aber, schrieb er an Laharpe, würde er, wenn es auf ihn angekommen wäre, den ersten Geistlichen, der sich weigerte, eine Mischehe einzusegnen, abgesetzt haben⁸⁵. Er war also grundsätzlich damit einverstanden, daß im Streitfalle die religiöse Freiheit der Kirche und damit auch ihrer Glieder im Namen der Vernunft vergewaltigt werden dürfte.

Es war wohl Rengger nicht bewußt, welche Gefahren der Unfreiheit und des Staatskirchentums in solchen Ideen lagen. Deutlich offenbart sich hier die Dämonie, welche untergeordnete Werte, wenn sie als höchste Instanz zu gelten beanspruchen, in sich bergen⁸⁶.

Anmerkungen

Einleitung

- ¹ Wir stützen uns vor allem auf die Darstellung Wydlers.
- ² Vgl. Menschenbild, Anm. 43.
- ³ W I 10.
- ⁴ Bei den Zitaten halten wir uns an den Wortlaut und den Lautstand des Quellentextes, hingegen ist Orthographie und Interpunktion dem modernen Gebrauch angeglichen. — Auszeichnungen sind, wenn nichts besonderes angemerkt wird, von uns.
- ⁵ Siehe Literaturverzeichnis.
- ⁶ W I 14—15.
- ⁷ W I 243 ff.
- ⁸ K.S. 1 ff.
- ⁹ Vgl. Brief Renggers an Stapfer vom 27. Juli 1806: «Besonders liegt mir die Einrichtung der Verhafthäuser am Herzen, mit der ich den Beweis zu führen wünsche, daß es zur Verhütung von Verbrechen und zur Besserung der Verbrecher noch andere Mittel gibt als mit Blut geschriebene Strafgesetze» QSG XI 190.
- ¹⁰ Journal de la Société vaudoise d'Utilité publique 1836, pag. 169 ff. Wir zitieren diese Stelle so ausführlich, weil diese Periode von Renggers Leben wenig bekannt ist.
- ¹¹ Siehe Literaturverzeichnis.
- ¹² Näheres bei Jörin 385 ff.
- ¹³ «Mit der Gewohnheit, Arbeiten, Schlafen, Essen zu andern Zeiten vorzunehmen als die andern, verband er dennoch größte Pünktlichkeit und wollte alles, was in seinen Bereich fiel, selbst tun oder selbst sehen. Regelmäßig 1—2 Stunden zu spät in die Sitzungen kommend, wollte er bereits Abgehandeltes wieder in seiner Gegenwart von neuem behandelt wissen.» W I 163.
- ¹⁴ W I 196/97.
- ¹⁵ W II 256 und 258.
- ¹⁶ W I 197; vgl. auch Brief an Laharpe W I 324.
- ¹⁷ Vgl. K.S. 27 ff. — In einer Anmerkung äußert sich Rengger über seine Machiavelli-Auffassung: «... Die Sache ist, daß Machiavelli kein System der Moral schreiben, sondern pragmatische Betrachtungen über die Geschichte anstellen, d. h. die Menschen, wie sie sind und nicht, wie sie sein sollten, gleich einer andern Naturerscheinung betrachten, den Trieb-

federn ihrer Handlungen nachspüren und die Mittel mehr nach ihrem Verhältnisse zu dem Zwecke als nach ihren sittlichen Beziehungen würdigen wollte, und das hat er denn auch so unübertrefflich getan, daß ... jedes Zeitalter in seinen Schriften seine eigene Geschichte findet...» — Er folgt hierbei Francis Bacon, den er zitiert: «Est quod gratias agamus Machiavellio et hujusmodi scriptoribus, qui aperte et indissimulanter proferunt, quid homines facere soleant, non quid debeant.» a. a. O. 29. — Zur modernen Machiavelli-Auffassung vgl. L. v. Muralt, Machiavellis Staatsgedanke.

¹⁸ W II 298.

¹⁹ Dejung II 15/16 und 18.

²⁰ a. a. O. 7.

Das Geschichtsbild

¹ K.S. 1 ff.

² K.S. 13 ff.

³ K.S. 213 ff.

⁴ K.S. 150 ff.

⁵ Vgl., auch für das Folgende, Geognosie, Einleitung 7 ff.

⁶ K.S. 135.

⁷ K.S. 135.

⁸ K.S. 214/15.

⁹ «Des mouvements de la population du canton de Vaud», Lausanne 1812.

¹⁰ «Ueber den Gang der Bevölkerung des Kantons Aargau», K.S. 177 ff.

¹¹ K.S. 151. — Als junger Mediziner beabsichtigte Rengger eine Geschichte der Krankheiten zu verfassen. Der Plan wurde nicht ausgeführt. Seine Dissertation stellt ein Kapitel des geplanten Werkes dar.

¹² NAZ 1834/Nr. 92.

¹³ Dempf, Selbstkritik der Philosophie, Wien 1947.

¹⁴ W II 328. Vgl. auch 303.

¹⁵ Vgl. Emil Staiger, Die Zeit als Einbildungskraft des Dichters, Zürich 1939, Einleitung 11 ff.

¹⁶ In einem Brief an Usteri vom 21. Juni 1809 nennt sie Rengger «die elende Naturphilosophie» ZBZ. — Vgl. auch QSG XI 197 f.

¹⁷ Geognosie S. VI.

¹⁸ Ueber diesen rationalen Empirismus, vgl. unten S. 22.

¹⁹ K.S. 153.

²⁰ Geognosie 8.

²¹ Geognosie 10.

²² K.S. 238.

²³ Geognosie 8.

²⁴ Geognosie 8.

²⁵ K.S. 153.

- ²⁶ Vgl. unten S. 19 f.
- ²⁷ Geognosie 9—10.
- ²⁸ Die Auffassung von der vollkommenen Welt ist auch angedeutet in der Klage, daß es früher bei den «Glaubensrichtern» für einerlei galt, «ob man einen Gott leugnete — oder etwan über die Einwirkungen des Teufels seine Zweifel hatte.» K.S. 117.
- ²⁹ Brief an Usteri vom 20. Dezember 1789, ZBZ.
- ³⁰ Vgl. oben Anmerkung 17.
- ³¹ Gemeint ist der Widerstand der Machthaber. K.S. 135. Vgl. auch unten, Menschenbild, Anm. 73.
- ³² K.S. 238.
- ³³ K.S. 151.
- ³⁴ Nekrolog Lüthardt 20.
- ³⁵ Ebenda 13.
- ³⁶ Meinung 3.
- ³⁷ W II 331. — Vgl. hierzu auch Renggers Interpretation des «Geistes der Zeit», Antwort 5/6.
- ³⁸ Wir sind uns bewußt, das Problem der Erkenntnis nur angedeutet zu haben. Vgl. hierzu auch den Aufsatz «Von den Kataklysmen oder Sündfluten» in Geognosie 82 ff., besonders 105/6.
- ³⁹ K.S. 153.
- ⁴⁰ Vgl. Lämmerzahl, Der Sündenfall in der Philosophie des deutschen Idealismus.
- ⁴¹ Kleine Schriften 69 ff.
- ⁴² K.S. 152.
- ⁴³ K.S. 238.
- ⁴⁴ Wir müssen hier auf das folgende Kapitel dieser Arbeit verweisen, soweit es sich um anthropologische Fragen handelt.
- ⁴⁵ K.S. 134.
- ⁴⁶ K.S. 134.
- ⁴⁷ K.S. 134.
- ⁴⁸ «... es hebt meine Hoffnung auf die endliche Erscheinung des Reiches der Vernunft, je mehr ich das Häuflein der Gläubigen anwachsen sehe.» Brief vom 19. Dez. 1794. ZBZ. — Vgl. Polit. Lage 13.
- ⁴⁹ K.S. 224.
- ⁵⁰ K.S. 153.
- ⁵¹ K.S. 152/53.
- ⁵² Vgl. seinen Aufsatz K.S. 150 ff.
- ⁵³ W I 252.
- ⁵⁴ National-Kalender 63/64. Vgl. auch K.S. 18 und Dejung I 10.
- ⁵⁵ Zitat bei Witzig 23.
- ⁵⁶ Siehe Literaturverzeichnis.
- ⁵⁷ Witzig 65.
- ⁵⁸ Vgl. Renggers Brief an Usteri vom 10. Oktober 1792, wo er ausführt, daß zur «Erreichung von den der individuellen und kollektiven Mensch-

heit vorgesetzten Zwecken» eine «idealisch» gute Verfassung bei weitem noch nicht hinreiche. ZBZ.

⁵⁹ und ⁶⁰ Rechenschaft 5.

⁶¹ Ueber Renggers Aeüßerungen und Beziehungen zu Pestalozzi vgl. W I 139 und 272, K.S. 233 ff., National-Kalender 66 A.H. VIII 355 und IX 871 f.

⁶² Vgl. hierzu besonders den Aufsatz «Ueber die Ursachen und Wirkungen der Französischen Revolution», K.S. 1 ff., ferner Nekrolog Lüthardt.

⁶³ W I 268; Flach 34, Anmerkung.

⁶⁴ Dejung II 18.

⁶⁵ W I 224/25. Der Text bricht hier leider ab; es wäre allerdings interessant zu wissen, was dem «obwohl» noch folgte.

⁶⁶ Vgl. auch die Aeüßerung Heinrich Zschokkes: «... eine gewaltsame Revolution wollte er am wenigsten, er hielt sie für kein Rettungsmittel, sondern für den Tod des Staats.» W I 73.

⁶⁷ W II 329.

⁶⁸ W I 238.

⁶⁹ K.S. 158, National-Kalender 59 ff., Nekrolog Lüthardt, 13/14.

⁷⁰ W I 238. Vgl. auch K.S. 128/29.

⁷¹ K.S. 2/3. — Die folgenden Zitate sind ebenfalls dem Aufsatz Renggers über die Französische Revolution, K.S. 1 ff., entnommen.

⁷² Auch in dieser Aeüßerung Renggers offenbart sich seine beinahe fatalistische Auffassung der Geschichte als einer natürlichen, gesetzmäßigen Entwicklung. Die logische Konsequenz dieser Ueberzeugung ist, daß der Fortschritt sich am besten in einer den natürlichen Kräften freies Spiel gewährenden Staatsordnung vollzieht. Renggers Liberalismus hat hier seine tiefste Wurzel. Vgl. oben, S. 21.

⁷³ W I 43.

⁷⁴ K.S. 7.

⁷⁵ Was ihm Stapfer nicht ganz unberechtigtweise als Flucht auslegte. Vgl. oben, S. 12.

⁷⁶ W II, 261.

⁷⁷ W II, 285/86.

⁷⁸ NAZ 1832/Nr. 62—65. Wir zitieren nach dem Sonderabdruck (Politische Lage) 15.

⁷⁹ a. a. O. 16.

⁸⁰ Dieses und die folgenden Zitate sind dem Aufsatz «Ueber die fortschreitende Vervollkommnung des Menschengeschlechtes», K.S. 150 ff., entnommen, sofern nichts anderes angemerkt ist.

⁸¹ Daß hier auch im Negativen eine «aufsteigende Reihe» sichtbar wird, verursacht ihm aber keine Zweifel am positiven Fortschritt; es beschäftigt ihn überhaupt nicht näher. Wie alle Aufklärer beschränkt er sich aufs Vernünftige und läßt alles Dämonische außerhalb seines Gesichtsfeldes.

⁸² Vgl. hierzu den folgenden Abschnitt dieser Arbeit.

⁸³ Die Begriffe Kultur und Zivilisation hält Rengger nicht auseinander.

⁸⁴ W II 303.

⁸⁵ Im Aufsatz über die fortschreitende Vervollkommnung des Menschengeschlechtes drückt er sich folgendermaßen aus: «Die Zivilisation kann sogar, indem sie die gesellschaftlichen Verhältnisse vervielfältigt und neue Bedürfnisse erzeugt, auch neue Verirrungen herbeiführen, bis sie in sich selbst die Mittel findet, denselben zu begegnen». K.S. 156. — In einer Anmerkung der selben Arbeit sagt er: Der Geschichtsschreiber «wird im Gefolge der Zivilisation neue Gebrechen auftreten, aber als Triumph derselben auch die Mittel zu ihrer Bekämpfung gleichen Schritt halten sehen.» (Vgl. oben, Zitat zu Anm. 11, S. 13). — Auch der Aufstieg der Technik und die Industrialisierung haben neue Uebel zur Folge: Am Leben aller Manufakturstaaten nage ein Wurm, «die Uebersättigung der Industrie, um mich so auszudrücken, und die daher rührende Dienstbarkeit der arbeitenden Klasse, welche, gerade als eine Folge der (Handels-)Freiheit, an die Stelle der Sklaverei und der Leibeigenschaft getreten ist...» Polit. Lage 3 — «England... schwebt mit seiner unverhältnismäßigen Manufakturbevölkerung immerwährend über einem brennenden Vulkane. Die Vervollkommnung einer vorhandenen oder die Erfindung einer neuen Maschine, ein Einfuhrverbot, oder ein Zolltarif in einem anderen Teile von Europa, ein Krieg oder die Sperrung eines Hafens in einem andern Weltteile setzen dort von einem Tage zum anderen Tausende von Händen außer Arbeit und berauben ebensoviele Familien ihres Lebensunterhaltes. Dabei erschüttert, als vom Mittelpunkt des Welthandels ausgehend, jede dortige Krise die ganze handelnde Welt... — Die fortschreitende Zivilisation hat also auch neue Uebel in ihrem Gefolge, für die sie aber die Hülfe in sich selbst finden muß.» Von der Uebersetzung der höheren Berufsarten, oder von der Berufsnot, K.S. 171. — Er beschließt diesen Aufsatz mit einem Bekenntnis zum Fortschrittsglauben: «Kann aber ein durch Erziehung verbesserter Zustand... wie er hier geschildert ist, jemals, selbst im Jahr 2440, eintreten? Entweder verdient das, was wir Zivilisation heißen, diesen Namen nicht, oder sie muß bei dem erhaltenen Antriebe gleich dem sich fortwälzenden Schneeballe immer mehr an Umfang gewinnen und Uebel, die aus falscher Richtung derselben hervorgehen, durch einen geregelten Gang wieder gut machen, wie einst Achills peladische Lanze die Wunden wieder heilte, die sie geschlagen hatte.» K.S. 176.

⁸⁶ Dabei ist diese Ethik aber durchwegs rational begründet.

⁸⁷ An Escher: W I, 273/74. — Ueber Rengger als «Kantianer» vgl. auch unten S. 48 f.

⁸⁸ W I 252.

⁸⁹ und ⁹⁰ K.S. 159.

⁹¹ «Kritisieren»: im Sinne der Anwendung moderner geschichtswissenschaftlicher Kriterien.

- ⁹² Vgl. auch den folgenden Abschnitt dieser Arbeit.
- ⁹³ Rothacker 11. — Die nachfolgenden Zitate sind ebenfalls dieser Schrift entnommen, 12—14.
- ⁹⁴ Huizinga, Wege der Kulturgeschichte, II. Studie: Ueber eine Definition des Begriffes Geschichte, 78 ff.

Das Menschenbild

- ¹ Jaspers 56.
- ² Jaspers 46.
- ³ Vgl. oben S. 20.
- ⁴ und ⁵ K.S. 166/67.
- ⁶ K.S. 167.
- ⁷ Witzig 48 ff.
- ⁸ Witzig 24, Kronenberg, Idealismus I 165 ff.
- ⁹ Vgl. hierzu Dilthey 155 ff., Clivio 73. — Rengger hat selbstverständlich Lessings Schriften gekannt; vgl. K.S. 150.
- ¹⁰ K.S. 168. Wir haben drei offensichtliche Druckfehler des Quellentextes verbessert: «richtigere Kenntnis», statt «wichtigere Kenntnis»; «alle Stufen», statt «aller Stufen» und «wenn es im Menschen»... statt «er». — Wenn Rengger die Fortentwicklung der Wesen mit der Existenz höherer Organismen auf einem andern Weltkörper verbindet, so zeigt uns dies wiederum, daß für ihn vor allem Bonnet der Vermittler leibnizischen Gedankengutes war; denn nach der sensualistischen Theorie Bonnets ist das Geistige physiologisch bedingt, eine höhere Entwicklung also nur durch neue, erweiterte physiologische Bedingungen denkbar. Vgl. auch Dilthey a. a. O.
- ¹¹ Vgl. oben S. 32 f.
- ¹² K.S. 129.
- ¹³ K.S. 224.
- ¹⁴ K.S. 158.
- ¹⁵ W I 113. Vgl. auch A.H. I 714/15; II 936; VII 1068.
- ¹⁶ K.S. 223/24, 227.
- ¹⁷ Vgl. oben, S. 19 ff.
- ¹⁸ Abgedruckt in K.S. 222 ff.
- ¹⁹ Hofwyl 127.
- ²⁰ Die Ausgeschlossenen des Bernischen Volkes an ihre Mitbürger. A.H. I 234; Tillier, Geschichte Berns, V 558; Flach 100.
- ²¹ K.S. 150.
- ²² K.S. 159.
- ²³ K.S. 238.
- ²⁴ Vgl. hierzu W I 245 f. und unten S. 46 f.
- ²⁵ Hofwil 128.
- ²⁶ Vgl. oben S. 23 f.

- ²⁷ K.S. 153.
- ²⁸ K.S. 150.
- ²⁹ K.S. 151.
- ³⁰ K.S. 238.
- ³¹ K.S. 134.
- ³² W I 328.
- ³³ K.S. 125.
- ³⁴ Um den Entwicklungsstand der Vernunft zu charakterisieren, verwendet Rengger häufig die Ausdrücke «wachen», «träumen», «Schlaf» usw.
- ³⁵ W II 333/34.
- ³⁶ W I 240.
- ³⁷ K.S. 159.
- ³⁸ Vgl. oben S. 43.
- ³⁹ K.S. 239.
- ⁴⁰ K.S. 126.
- ⁴¹ Die deutschen Ausdrücke begegnen einem in Renggers Schriften sehr häufig; «esprit public» findet man z. B. in W I 314 und in Notices I 4. — Betr. Renggers Mitarbeit an den «Notices» vgl. seine Briefe an Usteri, vom 22. VI. 1804 und 22. I. 1805 (ZBZ) und an Stapfer, W II 112/13 und oben S. 10.
- ⁴² W I 245 f.
- ⁴³ Es mag interessant sein, hier zu bemerken, nach was für Gesichtspunkten Rengger seinen Beruf wählte: am 18. III. 1785 schrieb der cand. theol. seinem Vater: «Meine Gründe auf Standesänderung beruhen auf der Maxime, nach der jeder Beruf sollte beurteilt werden, ich meine den Grundsatz, daß das Maß von Wirkung und Einfluß auf das Wohl der Menschen, das man in einem Berufe zu erlangen hoffen kann, die Wahl des letzteren bestimmen sollte.» W I 8—9.
- ⁴⁴ Den gleichen Gedanken finden wir z. B. auch in «Bundesverein 1814», 14 und in «Erläuterung» 4.
- ⁴⁵ Wie grundlegend für Rengger der Unterschied der beiden Menschentypen erscheint, zeigen seine Ausführungen in «Antwort» 7, wo er die Verbindung der Ausdrücke «persönlich» und «Grundsätze» nicht zulassen will. Was persönlich, individuell ist, steht den Grundsätzen, die allgemein und vernünftig sind, unversöhnlich gegenüber.
- ⁴⁶ Siehe oben, Anm. 23.
- ⁴⁷ Vgl. National-Kalender 59.
- ⁴⁸ K.S. 239. — Vgl. auch W I 228 und W II 328. Woher Rengger diesen lateinischen Wortlaut bezog, ist uns unbekannt. Dem Gehalte nach ist er biblisch, vgl. Matth. 7,12; Luk. 6,31 und als reines Liebesgebot formuliert bei Paulus, Röm. 13,8—10.
- ⁴⁹ Kronenberg, Kant, 271. — Vgl. Kant, Werke VII 31: «Eine Handlung ist recht, die oder nach deren Maxime die Freiheit der Willkür eines jeden mit jedermanns Freiheit nach einem allgemeinen Gesetz bestehen kann.»
- ⁵⁰ Vgl. S. 42.

- ⁵¹ K.S. 155.
- ⁵² W I 269.
- ⁵³ Hofwil 127.
- ⁵⁴ W I 234. Auszeichnungen im Quellentext.
- ⁵⁵ W I 225 und 228.
- ⁵⁶ Dejung II 16 und 18.
- ⁵⁷ K.S. 35.
- ⁵⁸ K.S. 227.
- ⁵⁹ K.S. 223/24.
- ⁶⁰ W I 232.
- ⁶¹ K.S. 175.
- ⁶² Rechenschaft 4.
- ⁶³ Hofwil 38.
- ⁶⁴ Hofwil 37.
- ⁶⁵ K.S. 214.
- ⁶⁶ Vgl. den ausführlichen Bericht Renggers vom 9. März 1801 an Usteri über seine und Stapfers Unterredung mit Sieyès, ZBZ. — Ueber das Wahlrecht vgl. unten S. 65 ff.
- ⁶⁷ K.S. 174/75.
- ⁶⁸ W I 306/307.
- ⁶⁹ a. a. O. — Hier finden wir die einzige positive Äußerung Renggers über die Gemeindeautonomie. Nach seiner Meinung sollte die Gemeindeverwaltung nicht autonom, sondern bloß Willensvollstreckerin der kantonalen Instanzen sein. — E r n s t G a g l i a r d i, Geschichte der Schweiz, Dritter Band S. 1143, stellt allerdings fest: «Die Gemeindegesetzgebung Albrecht Renggers ... formulierte Grundsätze, die später maßgebend wurden: z. B. Scheidung der Bürger- von den Einwohnergemeinden ... nebst anderem». Es ist aber wichtig zu wissen, daß diese Gemeindeorganisation Renggers Ideal nicht entsprach. Vgl. z. B. W I 88 und Brief an Usteri vom 9. März 1801, ZBZ: «Wie der Begriff von Ortsbürgerrechten in einer Verfassung, die man republikanisch nennt, aufgenommen werden könne, war ihm (Sieyès) so unerklärlich als uns selbst, und Du magst wohl denken, daß ich die Verteidigung des Artikels eben nicht unternahm.» Renggers Mangel an historischem Denken wird hier ganz offenbar! — Die politischen Ideen werden im folgenden Abschnitt behandelt, wo wir aber auf diese Frage nicht näher eintreten; wir haben sie daher bei der Gelegenheit des Zitates gleich hier erwähnt.
- ⁷⁰ «Ueber die politische Verketzerungssucht in unsern Tagen», K.S. 115 ff. — Die folgenden Zitate sind dieser Rede entnommen.
- ⁷¹ Vgl. oben, S. 46.
- ⁷² W II 327.
- ⁷³ NAZ 1835/Nr. 38. — Dieser Aufsatz über die Handelsfreiheit ist ein instruktives Beispiel für die kosmologische Begründung des Wirtschaftsliberalismus. Rengger schreibt: «Es hat ... die Erfahrung bewiesen, daß die menschliche Industrie ebenso durch bestimmte, unveränderliche

Gesetze beherrscht wird wie die Natur und daß, wie hier aus dem Kampfe der Elemente, dort aus dem Zusammentreffen der oft einander widerstrebenden Privatinteressen ein wundervolles, harmonisches Ganzes entsteht.» — Die logische Konsequenz kann nur das «Laissez faire» sein; denn die Welt geht von selber. Vgl. auch oben, Geschichtsbild S. 21.

⁷⁴ Politische Lage 10.

⁷⁵ Rechenschaft 5.

⁷⁶ K.S. 224.

⁷⁷ Hofwil 129. Vgl. auch ebenda 136/37: «Die Beisteuern, welche von den Regierungen angeordnet werden, sind immer nur Scheinmittel, solange sie nicht den Menschen in seiner Kindheit ergreifen; und bei der vorhabenden Volkserziehung scheint man sich den Zweck vorsetzen zu müssen, die Fähigkeiten eines jeden Individuums auf eine Art zu entwickeln, vermöge welcher es seinen eigenen Bedürfnissen abhelfen und um sich her einen wohltätigen Einfluß ausüben könne.»

⁷⁸ Da diese Zusammenhänge nicht allgemein bekannt sind, verweise ich auf H. Faucherre, Die Wurzeln des modernen Genossenschaftswesens in der Schweiz, V.S.K., Basel 1947.

⁷⁹ Vgl. Einleitung S. 14.

⁸⁰ Der schweizerische Protestantismus in der Zeit der Helvetik I, Zweiter Hauptabschnitt, Der neue helvetische Geist, 79 ff.

⁸¹ Vgl. Brief an Laharpe vom 2. IV. 1833, W I 329.

⁸² W I 234.

⁸³ W I 113, 325, II 65.

⁸⁴ NAZ 1833/Nr. 8.

⁸⁵ W I 325.

⁸⁶ Vgl. L. v. Muralt, Versailles 7—11 und Machiavelli 18.

Quellen und Literatur

A. Quellen:

1. Briefe und amtliche Dokumente

Abkürzungen
für die Anm.

a) ungedruckt:

Zentralbibliothek Zürich: MCS V 479 und 480, Briefwechsel Rengger-Usteri

ZBZ

Stadt-Bibliothek Bern: H. H. XIV. 151 und Hist. Helv. XI. 15, 2 Briefe von Rengger an Usteri und 1 Brief von Minister Meyer an Rengger

—

b) gedruckt:

Samuel Heuberger, Albrecht Renggers Briefwechsel mit der aargauischen Regierung während des Wiener Kongresses. Argovia Bd. XXXV, Aarau 1913

—

Rudolf Luginbühl, Aus Philipp Albert Stapfers Briefwechsel. 2 Bde., Quellen zur Schweizer Geschichte XI und XII. Basel 1891

QSG XI/XII

Rudolf Luginbühl, Der Kanton Aargau in den Jahren 1814—1815 nach Briefen aus dem Nachlaß Ph. A. Stapfers. Argovia Bd. XXII, Aarau 1891

—

Johannes Strickler und Alfred Rufer, Aktensammlung aus der Zeit der Helvetik. 13 Bde., Bern und Freiburg 1886—1947

A.H.

Ferdinand Wydler, Leben und Briefwechsel von Albrecht Rengger. 2 Bde., Zürich 1847

W I/II

René Secrétan, Une lettre de Ph. A. Stapfer à Guillaume de Humboldt (décembre 1814). ZSG 1946, S. 240—245

—

2. Zeitungen

Notices d'utilité publique. 2 Bde. Lausanne 1805 und 1807

Notices

Journal de la Société vaudoise d'utilité publique. Lausanne, Jg. 1835/36

—

Neue Aargauer Zeitung

NAZ

1832: Nr. 62—65

1833: Nr. 21—22, 42—44, 59—60, 75, 82, 104

1834: Nr. 48, 59, 86, 92, 97

1835: Nr. 9, 10, 22, 30, 38, 42, 87

1836: Nr. 8.

3. Broschüren, gedruckte Reden usw.

Dr. Albrecht Renggers kleine, meistens ungedruckte
Schriften, hg. von Dr. Friedrich Kortüm.
Bern 1838*)

K.S.

Albrecht Rengger, Etwas über die hündische Philo-
sophie. Schweizerisches Museum, Zürich
1784 (anonym)

—

Albrecht Rengger, Vorschlag eines National-Kalen-
ders. Verhandlungen der Helvetischen Ge-
sellschaft in Olten im Jahre 1786 (ano-
nym)

National-Kalender

Albrecht Rengger, Constitutionis aevi nostri febrilis
quaedam momenta. Goettingae 1788

—

Albrecht Rengger, Rechenschaft über die erstjährige
Verwaltung der Armenverpflegungs - An-
stalt zu Bern im Jahre 1796, o. O. 1797

Rechenschaft

Albrecht Rengger, Meinung des Bürgers Rengger,
Mitglied der helvetischen Tagsatzung, über
den Verfassungsentwurf, eröffnet in der
Sitzung vom 25. Sept. Bern und Zürich
1801

Meinung

Albrecht Rengger, Ueber den Schweizerischen Bun-
desverein und die Ansprüche Berns. o. O.
1814 (anonym)

Bundesverein 1814

Albrecht Rengger, Erläuterung der Beyträge zu(r)
Vervollständigung der Schrift, betitelt:
Ueber den Schweizerischen Bundesverein
und die Ansprüche Berns. o. O. 1814 (ano-
nym)

Erläuterung

Albrecht Rengger, Antwort auf die urkundliche Be-
leuchtung der Frage: In welchem Lichte
erscheint Bern durch seine Reclamationen

*) Die Aufsätze, die dieser Band enthält, wurden teilweise schon früher
in Zeitschriften oder als Broschüren publiziert. Mit Ausnahme von «Bundes-
verein 1814» zitieren wir sie nach K.S.; wir führen die früheren Publika-
tionen, über die Kortüm in den Anmerkungen Auskunft gibt, nicht beson-
ders an.

	an das Aargau und die Waadt . . . o. O. 1814 (anonym)	Abkürzungen
Albrecht Rengger, Bericht über die Armenereziehungs-Anstalt in Hofwyl. Tübingen 1815		Antwort
Albrecht Rengger, Beiträge zur Geognosie, hg. von A.R. Stuttgart und Tübingen 1824		Hofwil
Albrecht Rengger, Biographische Nachricht über Dr. Samuel Lüthardt von Bern, in: Helvetia. Denkwürdigkeiten für die XXII Freistaaten der Schweiz. Eidgenossenschaft, hg. von J. A. Balthasar. Zweiter Band, Aarau 1826 (anonym)		Geognosie
Albrecht Rengger, Ueber die Verbreitung guter Volksschriften, in: Verhandlungen der Schweiz. Gemeinnützigen Gesellschaft, 18. Bericht, 1828, Zürich 1829		Nekrolog Lüthardt
Albrecht Rengger, Johann Georg Zimmermann. Briefe an einige seiner Freunde in der Schweiz. Hg. (und eingeleitet) von A. R. Aarau 1830		—
Albrecht Rengger, Ueber die politische Lage der Schweiz, geschrieben im Brachmonat 1832. S. A. us NAZ 1832/Nr. 62—65 (anonym)		—
Albrecht Rengger, Reise nach Paraguay in den Jahren 1818 bis 1826 von Dr. J. R. Rengger. Hg. (und eingeleitet) von A. R. Aarau 1835		Polit. Lage
		Paraguay

B. Literatur:

- Max Bächlin, Das Unterstützungswesen der Helvetik. Staatliche und private Maßnahmen zur Linderung der Kriegsnot. — Basler Beiträge zur Geschichtswissenschaft, Bd. 19. Basel 1945.
- Hans Barth, Die Idee der Toleranz. — In: Natur und Geist. Festschrift Fritz Medicus. Erlenbach-Zürich 1946.
- Erich Brandenburg, Der Begriff der Entwicklung und seine Anwendung auf die Geschichte. — Berichte über die Verhandlungen der Sächsischen Akademie der Wissenschaften zu Leipzig, Philologisch-historische Klasse, 93. Bd., 4. Heft, Leipzig 1941.
- Ernst Cassirer, Die Philosophie der Aufklärung. Tübingen 1932.
- Josef Clivio, Lessing und das Problem der Tragödie. — Wege zur Dichtung, hg. von E. Ermatinger, Bd. V, Zürich/Leipzig 1928.

- Emanuel Dejung, Rengger als helvetischer Staatsmann (1798—1803). Diss. Zürich 1924
- (1. Teil: Verwaltungstätigkeit, Mskr. ZBZ.
2. Teil: Rengger als Parteimann, gedruckt, Zürich 1925).
- Hans Dietiker, Heinrich Zschokke. — Genossenschaftliches Jahrbuch, Basel 1948.
- Wilhelm Dilthey, Das Erlebnis und die Dichtung. 8 Aufl. Berlin 1922.
- Emil Ermatinger, Dichtung und Geistesleben der deutschen Schweiz. München 1933.
- Henry Faucherre, Die Wurzeln des modernen Genossenschaftswesens in der Schweiz. Basel 1947.
- Guglielmo Ferrero, Macht. Bern 1944.
- Heinrich Flach, Dr. Albrecht Rengger. Ein Beitrag zur Geschichte der helvetischen Revolution und der Helvetik. Diss. Aarau 1899.
- René Gonnard, La propriété dans la doctrine et dans l'histoire. Paris 1943.
- Gottfried Guggenbühl, Bürgermeister Paul Usteri 1768—1831. 2 Bde., Aarau 1924 und 1931.
- Georg Gurwitsch, Kant und Fichte als Rousseau-Interpreten. — Kant-Studien Bd. XXVIII, Berlin 1922.
- Eduard His, Geschichte des neuern schweizerischen Staatsrechts. 3 Bde., Basel 1920—1938.
- Johan Huizinga, Wege der Kulturgeschichte. München 1930.
- Johan Huizinga, Naturbild und Geschichtsbild im 18. Jahrhundert. — Corona, 5. Jg., Heft 5. München, Berlin und Zürich 1935.
- Johan Huizinga, Der Mensch und die Kultur. Stockholm 1938.
- Emanuel Hüni, Der medizinische Briefwechsel zwischen Paul Usteri und Albrecht Rengger. Ein Beitrag zur Geschichte der Medizin am Ende des 18. Jahrhunderts. Diss. Zürich 1930.
- Karl Jaspers, Der philosophische Glaube. Zürich 1948.
- Ernst Jörin, Der Kanton Aargau 1803—1813/15. Aarau 1941.
- Immanuel Kant, Werke, hg. von E. Cassirer, 10 Bde. Berlin 1922—1923.
- Immanuel Kant, Kleine Schriften. Neuwied 1793.
- Immanuel Kant, Zum ewigen Frieden. Ein philosophischer Entwurf. Königsberg 1795.
- Max Kronenberg, Kant. Sein Leben und seine Lehre. 3. Aufl. München 1905.
- Max Kronenberg, Geschichte des deutschen Idealismus, 2 Bde., München 1909 und 1912.
- Johannes Kühn, Toleranz und Offenbarung. — Eine Untersuchung der Motive und Motivformen der Toleranz im offenbarungsgläubigen Protestantismus, zugleich ein Versuch zur neuern Religions- und Geistesgeschichte. Leipzig 1923.
- F.C. de la Harpe, Notice nécrologique d'Albert Rengger ... adressée à la Société helvétique d'utilité publique, réunie à Zurich au mois d'août 1836. Lausanne 1836.

- Elfriede Lämmerzahl, Der Sündenfall in der Philosophie des deutschen Idealismus. — Neue deutsche Forschungen, hg. von R. G. Günther und E. Rothacker, Bd. 3. Berlin 1934.
- Hans Lang, Politische Geschichtsbilder zu Anfang des 19. Jahrhunderts. — Berner Untersuchungen zur Allgemeinen Geschichte, hg. von Werner Näf, Heft 14. Aarau 1944.
- Rudolf Luginbühl, Philipp Albert Stapfer. 2. Aufl., Basel 1902.
- Wilhelm Metzger, Gesellschaft, Recht und Staat des deutschen Idealismus. Aus dem Nachlaß hg. von E. Bergmann, Heidelberg 1917.
- Theodor Müller-Wolfer, Albrecht Rengger. Zu seinem hundersten Todestage. S.A. aus dem Jahresbericht der aargauischen Kantonsschule 1935/36. Aarau 1936.
- Anton v. Muralt, Die Julirevolution und die Regeneration in der Schweiz. — Zürcher Beiträge zur Geschichtswissenschaft, hg. von L. v. Muralt, Bd. 2, Zürich 1948.
- Leonhard v. Muralt, Alte und neue Freiheit in der helvetischen Revolution. Zürich 1941.
- Leonhard v. Muralt, Machiavellis Staatsgedanke. Basel 1945.
- Leonhard v. Muralt, Der Friede von Versailles und die Gegenwart. Zürich 1947.
- Hans Nabholz, Leonhard v. Muralt, Richard Feller und Edgar Bonjour, Geschichte der Schweiz. 2 Bde., Zürich 1932 und 1938.
- Erich Rothacker, Geschichtsphilosophie. — Handbuch der Philosophie, hg. von A. Baeumler und M. Schröter, Abt. IV, Beitrag F. München und Berlin 1934.
- Schweizer Lexikon, 7 Bde., Zürich 1945—1948.
- Dolf Sternberger, Toleranz als Leidenschaft für die Wahrheit. — Wandlung, 2. Jg., Heft 3, Heidelberg 1947.
- Paul Tillich, Das Dämonische. Ein Beitrag zur Sinndeutung der Geschichte. Tübingen 1926.
- Paul Wernle, Der schweizerische Protestantismus in der Zeit der Helvetik. 2 Bde., Zürich und Leipzig 1938 und 1942.
- Johann Witzig, Der Entwicklungsgedanke bei Pestalozzi. Langensalza 1929.
- Rolf Zschokke, Ueber Heinrich Zschokkes Geschichtsauffassung. Diss. Zürich 1928.

Lebenslauf

Ich wurde am 30. März 1921 in meinem Bürgerort Thalheim (Kt. Aargau) geboren und besuchte die Staatsschulen des Kantons Aargau bis zur Maturität im Herbst 1940. Hierauf immatrikulierte ich mich an der Philosophischen Fakultät I der Universität Zürich und widmete mich bis im Frühjahr 1946 dem Studium der Geschichte, der Germanistik und der französischen Literatur. Während zwei Semestern, 1942/43, war ich an der Universität Genf immatrikuliert. — Drei Semester mußte ich infolge Militärdienstleistung versäumen.

Dem Unterricht der Herren Professoren Dr. L. v. Muralt, Dr. K. Meyer, Dr. H. Nabholz, Dr. G. Bohnenblust (Genf), Dr. E. Ermatinger, Dr. E. Staiger, Dr. Th. Spoerri und Dr. F. Medicus (ETH) verdanke ich meine akademische Schulung und Bildung ganz besonders.

Im Herbst 1945 bestand ich die aargauische Bezirkslehrer-Prüfung und war von da an praktisch tätig, zunächst als literarischer Mitarbeiter des Verlages H. R. Sauerländer & Co., Aarau, dann als Lehrer an einer privaten Handelsschule in Basel. Seit 1947 stehe ich im Dienste des Genossenschaftlichen Seminars (Stiftung von Bernhard Jaeggi) in Freidorf bei Basel.

Das Doktor-Examen legte ich am 9. Juli 1949 ab.

